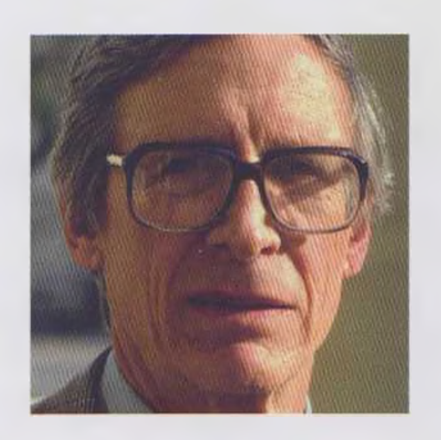


Rawls

La justicia es la virtud más importante de una sociedad democrática

APRENDER A PENSAR

Rawls es posiblemente el filósofo político más relevante del siglo xx por sus reflexiones acerca de la justicia, que consideraba la virtud más importante de una sociedad democrática. Convencido de que era necesario reconciliar libertad e igualdad, dos ideales que hasta entonces se creían contradictorios, defendió libertades básicas iguales para todos los ciudadanos y elevar al máximo las posibilidades económicas de las personas menos favorecidas. Si bien al principio sus novedosas teorías fueron objeto de feroces críticas, su pensamiento contribuyó decisivamente al renacimiento de la filosofía política y sentó los cimientos de todo el debate posterior sobre las cuestiones fundamentales de la justicia social.

APRENDER A PENSAR

Rawls

La justicia es la virtud más importante de una sociedad democrática

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album: 24-25, 29, 57, 64-65, 91, 145;
Getty Images: 47, 102-103, 128-129; Age Fotostock: 111

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8733-5
Depósito legal: B-1547-2017

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

John Rawls (1921-2002) fue uno de los filósofos más importantes del siglo XX, y tal vez el principal de sus teóricos políticos. Es ya un lugar común recordar lo que su compañero en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard, Robert Nozick, afirmó en 1974, tres años después de que hubiera visto la luz *Una teoría de la justicia*, obra con la que Rawls se hizo un lugar en la posteridad: «Hoy en día, quien desea hacer filosofía política tiene que trabajar según la teoría de Rawls o bien explicar por qué no lo hace». Conviene añadir que en aquel entonces Nozick era también uno de sus críticos más feroces, en tanto que referente intelectual de lo que más tarde vendría a llamarse «neoliberalismo». Y otro de los críticos habituales de Rawls, el marxista Gerald A. Cohen, dejó escritas en 2009 palabras no menos elogiosas: «Creo que tan solo hay dos libros en la historia de la filosofía política occidental que pueden hacer sombra a *Una teoría de la justicia*: la *República* de Platón y el *Leviatán* de Hobbes». Efectivamente, la obra citada ocupa un lugar entre los clásicos del pensamiento político occidental.

¿A qué se debe tal reconocimiento a cada lado del espectro ideológico? ¿Qué hay en las ideas de Rawls que lo convirtió tan pronto en un clásico de la filosofía política? La respuesta señala a su convicción de que, en democracia, la justicia demanda una conjunción entre la libertad y la igualdad. De este modo, Rawls se opuso a las corrientes de pensamiento —y a la propia opinión ampliamente extendida entre sectores populares— que consideraban estos dos ideales como contradictorios. Mediante una argumentación basada en el contrato social (el acuerdo ciudadano que confiere legitimidad al poder), Rawls consiguió dar forma teórica y aportar mayor solidez al sentir político de muchos demócratas de su época y de tiempos venideros.

La filosofía política es una de las ramas del pensamiento —junto con la filosofía de la mente, la estética y la ética aplicada— que mayor número de cultivadores cuenta en la actualidad y que más ha evolucionado en los últimos cuarenta años. La obra de Rawls contribuyó significativamente a ese desarrollo. El mérito no es nada menor si se recuerda que a mediados del siglo XX algunos habían dado por agotada la producción teórica en pensamiento político. Y ante la maraña de debates interminables, la lectura de los libros de Rawls resulta imprescindible por la claridad y la sagacidad que los caracterizan.

En filosofía política existen muchos temas: la cuestión del poder (la autoridad, la legitimidad), el nacionalismo, la forma de los regímenes políticos (la democracia, el totalitarismo, etc.). Pero se debe a Rawls que el debate central del pensamiento político contemporáneo verse principalmente acerca de la justicia. En concreto, Rawls consiguió que la atención de los filósofos se centrara en la cuestión de la justicia distributiva, es decir, en el problema de cómo repartir entre la gente los bienes que se generan en una sociedad (una cuestión

que trasciende los círculos académicos y preocupa por igual a individuos de todas las clases sociales). ¿A qué bienes y libertades tienen derecho los ciudadanos? ¿Qué deberes conllevan esos derechos? ¿Cómo tendría que estar diseñada una sociedad para que pudiéramos decir que es justa en la distribución de derechos, bienes y deberes? Son preguntas que el filósofo norteamericano devolvió al tapete del debate filosófico, como reflejo de un mundo en constante mutación cultural y social.

En las actuales democracias, todo ciudadano es igualmente digno e importante a efectos legales. Sin embargo, parece inevitable que en el funcionamiento de las sociedades surjan desigualdades entre los individuos, que luego repercuten sobre su libertad real. Por distintas razones, unos devienen más ricos, otros más pobres. ¿Es aceptable que existan tales desigualdades? Rawls se planteó dar una respuesta a todo ello para el caso de una sociedad democrática moderna. Y lo hizo desde una perspectiva liberal, pero eminentemente igualitarista. Si algunas de esas desigualdades tienen que considerarse aceptables, ¿con qué razón moral se pueden tomar como legítimas? Rawls mostró que la justicia distributiva exige una reconciliación entre la libertad individual y la igualdad social. En este sentido, su teoría de la justicia ayudó a superar la dicotomía ideológica que marcó buena parte del siglo XX, cuando ambas parecían irremediablemente enfrentadas.

Es importante recordar que en 1971, cuando Rawls publicó *Una teoría de la justicia*, el mundo estaba dividido en dos bloques identificados por disputas ideológicas muy enconadas. Por un lado, Estados Unidos y sus aliados occidentales, con su defensa a ultranza de la libertad y el modo de producción capitalista. Por el otro, la Unión Soviética y países satélites, con una defensa férrea de la igualdad y el modo de producción planificado. El ideal democrático constituía a

menudo el tablero en el que se disputaba la lucha ideológica entre un bloque y el otro. De hecho, tanto los de un lado como los del otro se arrogaban el título de campeones de la democracia *auténtica*. Pues bien, ante semejante tesitura histórica, la concepción de la justicia de Rawls no apostó abiertamente ni por un sistema de producción capitalista ni por un sistema de producción planificada. Nunca desdeñó la posibilidad de un régimen socialista... siempre que fuera liberal. Es decir, siempre que ponga por delante la libertad de las personas en condiciones de igualdad. En este sentido puede afirmarse que Rawls contribuyó en el ámbito intelectual a superar el escenario de la Guerra Fría, un contexto en el que la disputa ideológica entre bloques debilitaba el proyecto democrático. El propósito de Rawls fue demostrar que el ideal democrático permite y exige la armonización de ambos ideales. Dicho de otro modo: que la democracia requiere del liberalismo y que el liberalismo necesita de la democracia.

Sin embargo, la enjundia del pensamiento rawlsiano no se mide tan solo por el efecto que ha tenido en el gremio filosófico. Rawls consiguió lo que tan solo los grandes pensadores son capaces de lograr, a saber, que lo lean con interés y continuadamente los economistas, los politólogos, los políticos, los juristas, etc. En el campo jurídico, una demostración de su influencia es que, en Estados Unidos, ningún otro pensador del siglo XX es tan citado como él cuando se trata de justificar una resolución judicial recurriendo a un argumento de autoridad.

El mejor modo de afrontar y asimilar el planteamiento rawlsiano consiste en aplicar el principio pedagógico que el propio Rawls siguió en sus clases en la Universidad de Harvard, cuando intentaba «presentar el pensamiento de cada filósofo en la versión que, en mi opinión, parecía más sólida».

Y para hacer la presentación «más sólida» del pensamiento rawlsiano será conveniente centrar la atención en la trayectoria vital de John Rawls, especialmente en el período que lleva hasta la publicación, en 1971, de *Una teoría de la justicia*. El presente volumen circunscribe su filosofía al contexto social e intelectual del que surgió. La obra de Rawls fue fruto de su tiempo y no resulta baladí que algunos lectores vean en ella la elaboración teórica más acabada de los movimientos por las libertades civiles y la justicia social de las décadas de 1960 y 1970. Pero esa reflexión, como la de cualquier filósofo, también surgió del diálogo con los clásicos del pensamiento político moderno. Sus libros recogen este legado y lo reelaboran de un modo original. Asimismo, el pensamiento de Rawls quedará mejor caracterizado una vez que se hayan ubicado sus ideas clave en el panorama conformado por las ideologías políticas con las que debate y marca distancia: el liberalismo, el socialismo, el utilitarismo, etc.

En *Una teoría de la justicia*, Rawls desplegó la concepción de justicia distributiva que defendería, con algunos matices, a lo largo de toda su producción filosófica, y que él vino a llamar «concepción de la justicia como equidad». El argumento sobre el que se fundamenta es de carácter contractualista. Cabe percatarse de que entroncó su defensa de la justicia social no con planteamientos propios de la filosofía de la historia (como hacía el marxismo) o cercanos al pensamiento economicista (al estilo del utilitarismo), sino con el recurso a la tradición contractualista de filósofos de los siglos XVII y XVIII, como John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant. De hecho, Rawls revigorizó el contractualismo en filosofía moral. Los fundamentos de su teoría de la justicia son posturas morales que presuponen un cierto acuerdo entre sujetos racionales (que calculan fines) y razonables (que entienden de propuestas sensatas y prácticas).

Sin embargo, el filósofo estadounidense dio posteriormente un «giro político» a su concepción de la justicia, mediante la elaboración de lo que llamó «liberalismo político». Este no constituye propiamente ninguna corrección importante de su concepción de la justicia como equidad, pero sí ofrece las claves para interpretarla correctamente. Y es que, fruto de toda una serie de críticas por parte de sus lectores, pero, sobre todo, de un deseo de coherencia para el conjunto de su pensamiento, Rawls se dio cuenta de que su respuesta a la cuestión de la justicia distributiva tenía que quedar encuadrada en el marco del pluralismo político y confesional que caracteriza inevitablemente las democracias modernas. Tan solo se requiere que tales doctrinas y posturas sean razonables. Lo que legitima una concepción de la justicia es que genere un consenso entre las principales doctrinas —religiones, básicamente— de la sociedad civil. No es preciso que lleguen a ningún acuerdo sobre las razones morales o filosóficas profundas que hay detrás de los principios de justicia, tan solo se necesita que estén de acuerdo en ellos. Cuando esto sucede, la sociedad es estable, además de justa.

Al igual que hiciera su admirado Kant, que casi al final de sus días escribió el breve ensayo *La paz perpetua*, Rawls también publicó en las postrimerías de su carrera un opúsculo sobre justicia internacional titulado *El derecho de gentes*. El mundo había cambiado mucho desde 1971. Se había globalizado. Era preciso, por consiguiente, llevar la cuestión de la justicia al ámbito internacional. Para muchos, sin embargo, la propuesta fue decepcionante, porque en ella Rawls parecía abandonar el espíritu igualitarista que había inspirado su concepción de la justicia como equidad para el ámbito nacional o estatal. El texto fue y continúa siendo objeto de debate. También en materia de justicia internacional, pues, la contribución de Rawls resulta ineludible, otra prueba más

de que la filosofía política de los últimos lustros está instalada en el «paradigma rawlsiano». Y el sentido final de este paradigma y del proyecto de Rawls no fue otro que el de elaborar una «utopía realista» que permitiera alzar el rasero moral de las modernas democracias. No era un empeño sencillo, pero sin duda puso los primeros cimientos de un proyecto tan ambicioso como ineludible y con ello se ganó un lugar en la posteridad.

OBRA

- *Una teoría de la justicia* (1971)
- *El liberalismo político* (1993)
- *El derecho de gentes: Una revisión de la idea de razón pública* (1999)
- *Collected papers* (1999)
- *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* (2000)
- *Justicia como equidad: una reformulación* (2001)
- *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (obra póstuma, 2007)
- *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Mi religión* (obra póstuma, 2010)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V 1921
El 21 de febrero nace en Baltimore, en el seno de una familia acomodada.

V 1928
Muere su hermano Bob por la difteria que le había contagiado. Al año siguiente también fallecerá su hermano Tom, por razones parecidas.

V 1943
Finalizados sus estudios de filosofía, se alista en el Ejército estadounidense y lucha en el Pacífico.

V 1949
Se casa con Margaret (Warfield) Fox. El matrimonio tendrá cuatro hijos.

V 1950
Obtiene el doctorado por la Universidad de Princeton.

V 1952
Recibe una beca para cursar estudios en la Universidad de Oxford (Reino Unido).

1920 1930 1940 1950

H 1929
«Jueves negro» en la Bolsa de Nueva York e inicio de la Gran Depresión.

H 1939
Alemania invade Polonia. Inicio de la Segunda Guerra Mundial.

H 1945
Bombas nucleares sobre Hiroshima y Nagasaki. Fin de la Segunda Guerra Mundial.

H 1948
Asesinato de Mahatma Gandhi. Declaración Universal de los Derechos Humanos.

A 1949
Publicación de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, que pronto se convertirá en insignia del feminismo.

H 1951
Se inicia la guerra de Corea (prolongada hasta 1953), primer conflicto armado de la Guerra Fría.

V VIDA H HISTORIA A ARTE Y CULTURA

V 1962
Ocupa plaza de profesor de filosofía en la Universidad de Harvard, donde permanecerá hasta su jubilación.

V 1971
Publica *Una teoría de la justicia*. En 1999 aparecerá una edición revisada.

V 1991
Se jubila como profesor pero continúa impartiendo un curso sobre filosofía política moderna hasta 1995, cuando sufre una embolia.

V 1993
Publica *El liberalismo político*, una revisión con precisiones de su teoría anterior.

V 1999
Publica *El derecho de gentes*. Recibe la medalla Nacional en Humanidades de manos del presidente Bill Clinton.

V 2002
Fallece el 22 de noviembre en su casa de Lexington (Massachusetts).

1970 1980 1990 2000

H 1975
Estados Unidos se retira de Vietnam tras 20 años de conflicto.

A 1973
Publicación de *El archipiélago Gulag* de Aleksander Solzhenitsyn, premio Nobel de Literatura y que será expulsado de la URSS por disidente.

H 1963
Asesinato del presidente de Estados Unidos John F. Kennedy.

H 2001
Atentados del 11 de septiembre en Nueva York. Estados Unidos invade Afganistán.

H 1990
Nelson Mandela es liberado después de 27 años de prisión. Primera Guerra del Golfo.

H 1989
Caída del muro de Berlín y fin de la Guerra Fría.

Capítulo 1

EL RETORNO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

El pensamiento de Rawls fue fruto de un tiempo social y culturalmente convulso. En la década de 1960, las sociedades occidentales reclamaban a gritos una teoría sobre la justicia que diera respuesta a las inquietudes de la época. Rawls vino a responder a esa llamada y, de este modo, recuperó el interés por la filosofía política.

John Bordley Rawls nació el 21 de febrero de 1921 en Baltimore (Maryland, Estados Unidos). Era el segundo de los cinco hijos del matrimonio formado por William Rawls (1883-1946) y Anna Abell Rawls (1892-1954, nacida con el apellido Stump). Aunque su padre, uno de los abogados de mayor prestigio de la ciudad, no destacó en la gestión del dinero, el futuro filósofo creció en una familia acomodada que nunca conoció la escasez ni tuvo problemas económicos serios. Por parte de madre, sus abuelos eran gente adinerada de Baltimore. Los abuelos paternos provenían del sur y no eran tan pudientes.

John no conservó un recuerdo cariñoso de su padre, quien era, al parecer, un hombre de carácter recio y frío. Con todo, es fácil imaginar que su ejemplo —el de un ciudadano de extracción social humilde, que con esfuerzo y tesón supo abrirse camino en la vida y labrarse una carrera de éxito— debió de tener algún influjo en el pensamiento de Rawls, cuya teoría de la justicia ha inspirado una corriente poderosa en filosofía política denominada «el igualitarismo de la suerte».

Según esta doctrina, las únicas desigualdades legítimas entre ciudadanos son aquellas relacionadas con las decisiones que un individuo ha tomado y el esfuerzo que ha empleado para llevarlas a cabo. La suerte que uno haya podido tener al nacer en una familia adinerada o en un entorno social favorable no justifica que pueda gozar de más bienes que otro.

En casa de Rawls se hablaba mucho de política. Su padre dio apoyo al presidente Woodrow Wilson y su proyecto de Liga de las Naciones (1918), ese intento fallido de crear una organización mundial destinada al mantenimiento de la paz. También aprobó el New Deal (1933-1938) impulsado por el presidente Franklin D. Roosevelt, programa de corte intervencionista para la revitalización de la economía norteamericana que se puso en marcha tras el *crack* de 1929, y que consistía básicamente en inversiones públicas para ofrecer prestaciones y ocupación a las masas de trabajadores desempleados y empobrecidos. Muchos norteamericanos ven todavía en el New Deal un ensayo de implementación del ideario socialdemócrata, cuando no simplemente socialista.

Por su parte, la madre de Rawls, a quien él se sintió siempre mucho más unido emocionalmente, ocupó durante un tiempo el cargo de presidenta de la League of Women Voters, una asociación creada en febrero de 1920 con el propósito de conseguir que las mujeres tuvieran derecho a voto —lo obtuvieron seis meses después— y también promover que ese ejercicio fuera en interés de las propias mujeres.

Uno de los episodios infantiles que marcaron la vida de Rawls fue la muerte de dos de sus cuatro hermanos por culpa de enfermedades que él había contraído. El primer incidente ocurrió en 1928. John se puso muy enfermo y tuvo que estar en la cama. Su hermano Bob, dos años menor, le hacía visitas para animarle. El médico no acertó en el diagnóstico inicial y no se dio cuenta de que John tenía difteria. Al cabo

de poco, su hermano Bob también la contrajo y murió. John se recuperó. Por desgracia, en el invierno del año siguiente el episodio se repitió. John cayó enfermo por neumonía y, tras él, su hermano Tom, seis años menor. Tom murió y John se salvó. Según su madre, la muerte de sus dos hermanos pequeños impactó de tal manera en John que a partir de entonces tartamudeó (con el tiempo consiguió dominar ese problema de dicción).

Sea como fuere, Rawls siempre consideró que había tenido mucha suerte en su vida. En este caso, el de la muerte de sus hermanos, su suerte estaba ligada a la desgracia de dos seres queridos y cercanos. ¿Por qué tuvo que ser así? Es interesante señalar que su trabajo de fin de grado, el primer texto complejo de filosofía que John Rawls redactó, versaba sobre cuestiones religiosas que atañían directamente a cómo los fieles deben hacer frente a las contingencias de la vida. Sin duda, la religión tuvo una presencia importante en la juventud de John Rawls.

Tras acudir a una escuela primaria privada, completó sus estudios en un internado religioso para niños, el Kent School de Connecticut. Allí, los alumnos tenían que cantar en el coro y asistir a los servicios religiosos seis veces a la semana, además de estar en las misas obligatorias del domingo. A pesar de que sus notas fueron excelentes, Rawls no se llevó un buen recuerdo de su paso por esta escuela. Con todo, su interés por la religión creció en los años universitarios.

UNA GUERRA PARA PERDER LA FE EN DIOS

Rawls, al igual que su hermano mayor, William, se matriculó en 1939 en la Universidad de Princeton (New Jersey). Sin embargo, en lugar de estudiar leyes, como hiciera su herma-



NORTEAMÉRICA EN BANCARROTA

Durante la Primera Guerra Mundial (1914-1918) Estados Unidos realizó un enorme despliegue de su industria para satisfacer la demanda exterior. A continuación llegaron los «dorados años 20», una década de optimismo y derroche. La Bolsa se convirtió en una manera de obtener rápidos beneficios. La inmensa afluencia de dinero incrementó la cotización de las acciones hasta elevarlas muy por encima de su valor real, provocando el colapso del sistema financiero. Millones de personas se arruinaron como consecuencia



de la quiebra de empresas afectadas por el *crack* bursátil. Se iniciaba así la Gran Depresión (1929-1938). Esta situación fue objeto de frecuente conversación en el hogar de los Rawls, puesto que el futuro filósofo se crio en un ambiente comprometido con las ideas progresistas y partidario de las reformas sociales impulsadas por el presidente Franklin D. Roosevelt a partir de 1933. En la imagen superior, marcha contra el hambre en Washington, la capital estadounidense, en 1931.

no, Rawls prefirió la filosofía. En alguna ocasión dijo que había renunciado al derecho porque su tartamudez le hubiera impedido brillar como abogado.

Entre sus profesores de Princeton, quien le causó mayor impresión fue Norman Malcolm (1911-1990). Tan solo diez años mayor que Rawls, Malcolm había estudiado en Cambridge con el filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951) y se había impregnado del pensamiento analítico que se practicaba entonces en Inglaterra, especialmente centrado en la filosofía del lenguaje y la teoría del conocimiento (en la década de 1930, la tradición analítica todavía no había calado seriamente en Estados Unidos).

En 1942, Rawls se matriculó en un curso que dio Malcolm sobre un tema notablemente religioso, el mal humano. El curso no llegó a su fin porque el docente tuvo que alistarse en el Ejército estadounidense (el país había entrado en la Segunda Guerra Mundial contra el Eje Alemania-Italia-Japón en 1941). Pero Rawls quedó afectado por la problemática abordada. En realidad, toda su obra puede interpretarse como un intento por responder a una pregunta estrechamente relacionada con la cuestión del mal: ¿podrán los humanos vivir en una sociedad justa, en un mundo justo? En aquel entonces, Rawls interpretaba la pregunta en clave exclusivamente religiosa. Su trabajo de fin de grado, *Una breve indagación sobre el significado de pecado y fe*, leído a finales de 1942, así lo atestigua. De hecho, tras graduarse, Rawls estaba considerando seriamente la posibilidad de entrar en el Seminario de Virginia para iniciarse en el sacerdocio de la Iglesia episcopaliana. Todo cambió, sin embargo, con la guerra.

En febrero de 1943, recién graduado, Rawls se alistó en el Ejército estadounidense y, tras un breve período de instrucción, fue enviado al frente del Pacífico, donde participó al menos en dos batallas libradas en Filipinas contra los japone-

ses (las de Leyte y Luzón). También estuvo en Nueva Guinea y, tras la guerra, en el Japón ocupado. Rawls había ganado el grado de sargento por méritos de combate, pero se licenció como un soldado raso cualquiera. Al parecer, la degradación se debió a la negativa de obedecer las órdenes que le había dado un teniente de castigar a un soldado de su regimiento. El episodio es particularmente interesante porque, en *Una teoría de la justicia*, el autor dedicaría todo un capítulo a la objeción de conciencia y a la desobediencia civil.

Rawls no dio ninguna importancia a su paso por el Ejército, ni consideró que su participación en la contienda bélica hubiera sido especialmente heroica o destacada (a diferencia de su hermano Bill, que había pilotado bombarderos en distintas misiones en Europa). Sin embargo, su experiencia como soldado y la guerra en general hirieron sus creencias religiosas. «Empecé la guerra como un creyente ortodoxo de la Iglesia Episcopaliana Cristiana y en junio de 1945 la había abandonado totalmente», escribió en el opúsculo *Sobre mi religión*. En ese texto, Rawls mencionó tres incidentes cuyo recuerdo le ayudaba a comprender qué pudo ocasionar su repentina pérdida de fe. El primero tuvo que ver con el sermón que un pastor luterano dirigió a la tropa tras una misión en Leyte. El clérigo afirmó sin ningún tapujo que Dios había protegido a los soldados norteamericanos, dirigiendo sus balas contra los japoneses. Al oír esa prédica, Rawls se enfadó con el pastor. En su opinión, el nombre de Dios no podía ser usado de ese modo. El segundo incidente tuvo que ver con la muerte de un amigo suyo, llamado Deacon, con quien compartía tienda. Un teniente había pedido dos voluntarios, uno para llevar a cabo una misión de reconocimiento y otro para donar sangre a unos soldados heridos. Los dos se ofrecieron voluntarios y determinaron que se dividirían las tareas según el tipo de sangre que se demandara.

Como se necesitaba el tipo sanguíneo de Rawls, su amigo Deacon asumió la misión de reconocimiento, con desenlace fatal. El tercero fue algo más que un incidente, pues tuvo que ver con las noticias que los soldados iban recibiendo acerca del Holocausto, y que hicieron que Rawls se cuestionara profundamente qué sentido tenía rezar a Dios por sus seres queridos, cuando no había atendido las plegarias de millones de judíos.

> Cuando Lincoln ve en la guerra civil un castigo de Dios por los pecados del esclavismo, igualmente merecido por el Norte que por el Sur, parece que Dios esté actuando con justicia. Pero el Holocausto no puede ser interpretado del mismo modo y cualquier intento de hacerlo que he leído me ha parecido espantoso y malvado. Para poder interpretar la historia en términos de la voluntad de Dios, la voluntad de Dios tiene que coincidir con la mayor parte de las ideas más elementales que tenemos sobre la justicia. Pues, ¿qué otra cosa podría ser la justicia más elemental?

CARRERA HACIA EL ÉXITO

Cuando Rawls volvió de la guerra ya no albergaba en su cabeza ningún interés por estudiar teología o hacerse sacerdote. Así pues, a principios de 1946 inició los estudios de doctorado de filosofía en Princeton, bajo la dirección del profesor Walter Stace (1886-1967), un pensador utilitarista que no dejó una impronta especial en su pensamiento. El objeto de su tesis doctoral fue la evaluación del carácter, pero en ella desarrollaba ya un procedimiento antifundacionalista. El fundacionalismo es una corriente de la filosofía moral, según la cual todos los valores éticos parten de unas

¿CÓMO PUDO SUCEDER?

Durante la Segunda Guerra Mundial, el soldado John Rawls vivió algunas situaciones impactantes que le hicieron replantearse su concepción de la vida. En su paso por la ciudad japonesa de Hiroshima, pudo contemplar los efectos de la bomba atómica lanzada por la aviación norteamericana. Por otro lado, pronto llegaron a él las noticias sobrecogedoras acerca del Holocausto sufrido por los judíos a manos de la dictadura nacionalsocialista: alrededor de seis millones de personas brutalmente asesinadas por odio racial en campos de exterminio como el de Auschwitz (Polonia), cuya entrada principal puede verse en la imagen superior, presidida por la leyenda «*Arbeit macht frei*» (en alemán, «El trabajo libera»). ¿Cómo pudo suceder semejante atrocidad en la culta Europa? ¿Cómo pudo Dios tolerar tal barbaridad? Toda una generación de escritores y pensadores quedó marcada por estas preguntas aterradoras. Algunos, ante la imposibilidad de hallar una respuesta satisfactoria a la segunda, perdieron la fe; entre ellos figuraba Rawls.



ideas por sí mismas evidentes, fundacionales, a partir de las cuales se deducen juicios morales. La propuesta de Rawls, más tarde perfeccionada en la idea de «equilibrio reflexivo», consistía en considerar justificado un juicio moral concreto a partir de las relaciones que mantiene con los otros juicios morales y con el resto de creencias y principios que uno alberga cuando se halla en una actitud de reflexión adecuada.

Estaba ya en la fase final de redacción de la tesis, en 1948, cuando conoció a Margaret (Warfield) Fox, con quien se casaría y tendría cuatro hijos, dos niños y dos niñas.

Al cabo de poco, Rawls comenzó a dar clases en la Universidad de Princeton como ayudante, y empezó a asistir a toda una serie de seminarios y cursos sobre economía y política. Sin embargo, su formación filosófica todavía no era completa y sentía la necesidad de hacer una estancia en el extranjero. Así, gracias a una beca Fullbright pudo pasar el curso 1952-1953 en el Christ Church College de la Universidad de Oxford, en el Reino Unido.

En ese momento, Oxford era la meca de la filosofía, especialmente en el área de la filosofía del lenguaje, la epistemología y la metaética. El joven Rawls asistió a un curso impartido por H. L. A. Hart (1907-1992), en donde este filósofo presentó y desarrolló algunas de las nociones que posteriormente incluiría en *El concepto de derecho*, posiblemente la obra más importante de filosofía jurídica de la segunda mitad del siglo XX. Asimismo, Rawls quedó muy impresionado por un seminario impartido conjuntamente por Isaiah Berlin (1909-1997) y Stuart Hampshire (1914-2004), en el que se trabajaron obras clásicas del pensamiento político.

De regreso en Estados Unidos, Rawls empezó a trabajar en la Universidad de Cornell (Ithaca, Nueva York), donde impartiría clases desde 1953 hasta 1959, cuando recibió una oferta de un puesto permanente en el prestigioso Mas-

sachusetts Institute of Technology (MIT), donde también trabajaba el lingüista y filósofo Noam Chomsky, conocido por sus severas críticas al sistema capitalista. Y poco después de empezar en el MIT recibió todavía otra oferta, esta vez de la Universidad de Harvard, que no dudó en aceptar. Por entonces, el Departamento de Filosofía de Harvard estaba a punto de vivir su segunda *edad dorada* (la primera edad dorada, en la que había destacado el pragmatista James Mill, había tenido lugar a finales del siglo XIX). Sería en Harvard donde Rawls redactaría el grueso de su obra y fraguaría su prestigio.

LA CONVULSA DÉCADA DE 1960

El pensamiento de Rawls se formó y eclosionó en un período de gran turbulencia política, social y cultural. En buena medida, su obra más significativa, *Una teoría de la justicia*, constituye una respuesta a esas circunstancias.

En la década de 1960, la situación mundial estaba marcada por divisiones que se habían agudizado al final de la Segunda Guerra Mundial. Por un lado existía una fractura profunda entre aquellos países partidarios de un sistema de producción capitalista, liderados por Estados Unidos, y aquellos que tenían un sistema de producción planificado, al frente de los cuales estaba la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). El primer grupo de países se presentaba como adalid de la libertad individual, el segundo anteponía la igualdad económica entre todas las personas. Esta doble división resumía el enfrentamiento ideológico entre los bloques Occidental, militarmente agrupado en la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), y Oriental, que había formado el Pacto de Varsovia. Esta polarización caracterizó la llamada Guerra Fría.

La Guerra Fría fue también un enfrentamiento tecnológico. En la llamada Carrera Espacial, Estados Unidos y la URSS compitieron duramente por ver quién era el primero en enviar un hombre al espacio (en 1961, Yuri Gagarin concedió el honor a la URSS) o a la Luna (en este caso ganó Estados Unidos con la misión *Apollo 11*, en 1969). No obstante, antes que nada, la Guerra Fría consistió en una confrontación ideológica. Una de las batallas conceptuales más virulenta se libró en torno al significado del término *democracia*. Es importante subrayar que tanto un bando como el otro pretendían ser los defensores auténticos del ideal democrático. Esta precisión resulta fundamental para contextualizar adecuadamente la concepción de la justicia de John Rawls y comprender su alcance teórico.

Guerras, contestación y utopía

En la segunda mitad de la década de 1950 y a lo largo del decenio posterior la Guerra Fría vivió un período de especial recrudecimiento, con episodios como las revueltas de Hungría (1956) y Checoslovaquia (1968), aplastadas por el Pacto de Varsovia; la Revolución cubana (1959), que instauró un régimen socialista a las puertas de Estados Unidos; la construcción del muro de Berlín (1961), que atravesaba esta ciudad partida entre la República Democrática Alemana (comunista) y la República Federal Alemana (alineada con el bando occidental); la intervención estadounidense en la guerra de Vietnam (1964); y la revuelta estudiantil y obrera de mayo de 1968 en París.

Muchos estadounidenses, entre ellos Rawls, consideraron que la guerra de Vietnam era injusta. Pero, además de injusta, también era discutible e inaceptable cómo se libraba. Los norteamericanos disponían de un enorme potencial militar,

tenían un control absoluto del aire y realizaban bombardeos sistemáticos contra las posiciones, aldeas y ciudades enemigas. Aun así, no conseguían doblegar al enemigo. En el frente doméstico, ante el público norteamericano se perdió la guerra por culpa de la desmoralización y la consiguiente desunión del país. Y es que la sociedad estadounidense fue testigo de atrocidades como la masacre de My Lai (1969) y otros muchos abusos perpetrados por su Ejército en nombre de la libertad. Un tipo de libertad que los propios vietnamitas no deseaban.

El rechazo de la juventud estadounidense a la guerra de Vietnam cuajó en un movimiento social de más amplia base, que cuestionó los principios de la moral tradicional con ideas como la paz universal, la liberación sexual, la anarquía política y la disolución de la sociedad patriarcal: eran los principios del movimiento *hippy* y la llamada «contracultura». Se ensayaron nuevas formas de vida comunitaria (las «comunas»), y el rock y las drogas tuvieron un papel muy destacado.

Incluso dentro del sistema hubo aires de renovación, una búsqueda de caras jóvenes y risueñas en las que retratarse. En ese ambiente tuvo lugar la elección presidencial de John Fitzgerald Kennedy (1960), miembro del Partido Demócrata. Muchos vieron en él al joven que podía lograr un cambio real en la sociedad norteamericana y en el mundo.

Por su parte, en 1963, Martin Luther King, líder del movimiento por los derechos civiles de los afroamericanos, pronunció en Washington, ante una multitud de seguidores, su famoso discurso «*I have a dream*» («Tengo un sueño»). Al año siguiente, el presidente Lyndon B. Johnson firmaría las leyes que abolían formalmente la segregación racial entre blancos y negros todavía presente en muchos estados del sur.

Tanto Kennedy como Luther King fueron asesinados —el primero en 1963, el segundo en 1968— e inmediatamente devinieron figuras míticas de la cultura política occidental. En otras partes del mundo, en esos años aparecieron otros personajes icónicos y carismáticos como Ernesto *Che* Guevara —muerto en la selva de Bolivia en 1967— o Nelson Mandela, que en 1964 —el mismo año en que Luther King recibía el premio Nobel de la Paz— era condenado a cadena perpetua en Sudáfrica por combatir el *apartheid*.

Estoy de acuerdo con san Agustín en que una ley injusta no es ley.

MARTIN LUTHER KING

EL HÁBITAT INTELECTUAL

Ese fue el contexto social en el que se pergeñó el pensamiento de Rawls y en el que apareció *Una teoría de la justicia* en 1971. La recepción extraordinaria del libro y su éxito casi inmediato tan solo pueden explicarse si tenemos en cuenta las preocupaciones sociales del momento. Pero también es preciso comprender el ambiente intelectual de la época. Como el propio Rawls reconoció una vez: «publicado quince años antes o después el libro hubiera tenido una suerte bien distinta».

Sorprendentemente, a pesar de la gran agitación que caracterizó la década de 1960, no había en los círculos intelectuales ninguna teoría completa sobre la justicia que ofreciera una orientación filosófica sobre cómo puede mejorarse una sociedad democrática moderna. En este sentido, el panorama más bien era desolador. En 1961, Isaiah Berlin escribía lo siguiente:

> ¿Existe todavía una materia llamada teoría política? Esta pregunta, formulada con sospechosa frecuencia en los países

de habla inglesa, pone en tela de juicio las credenciales mismas del tema de estudio: sugiere que la filosofía política... está hoy muerta o agonizante. El síntoma principal en que parece apoyarse esta creencia es el de que no ha aparecido ninguna obra convincente de filosofía política en el siglo XX.

La revisión de los ismos

En la década de 1960 había dos grandes corrientes de pensamiento en boga. Por un lado, el marxismo; por otro lado, el existencialismo. Muchos intelectuales abrazaban una y otra al mismo tiempo: el pensador francés Jean-Paul Sartre (1905-1980) fue un ejemplo paradigmático de ello. Ahora bien, ni el marxismo ni el existencialismo ayudaban a pensar que las cuestiones sobre justicia social pudieran ser resueltas mediante argumentación racional en un marco democrático.

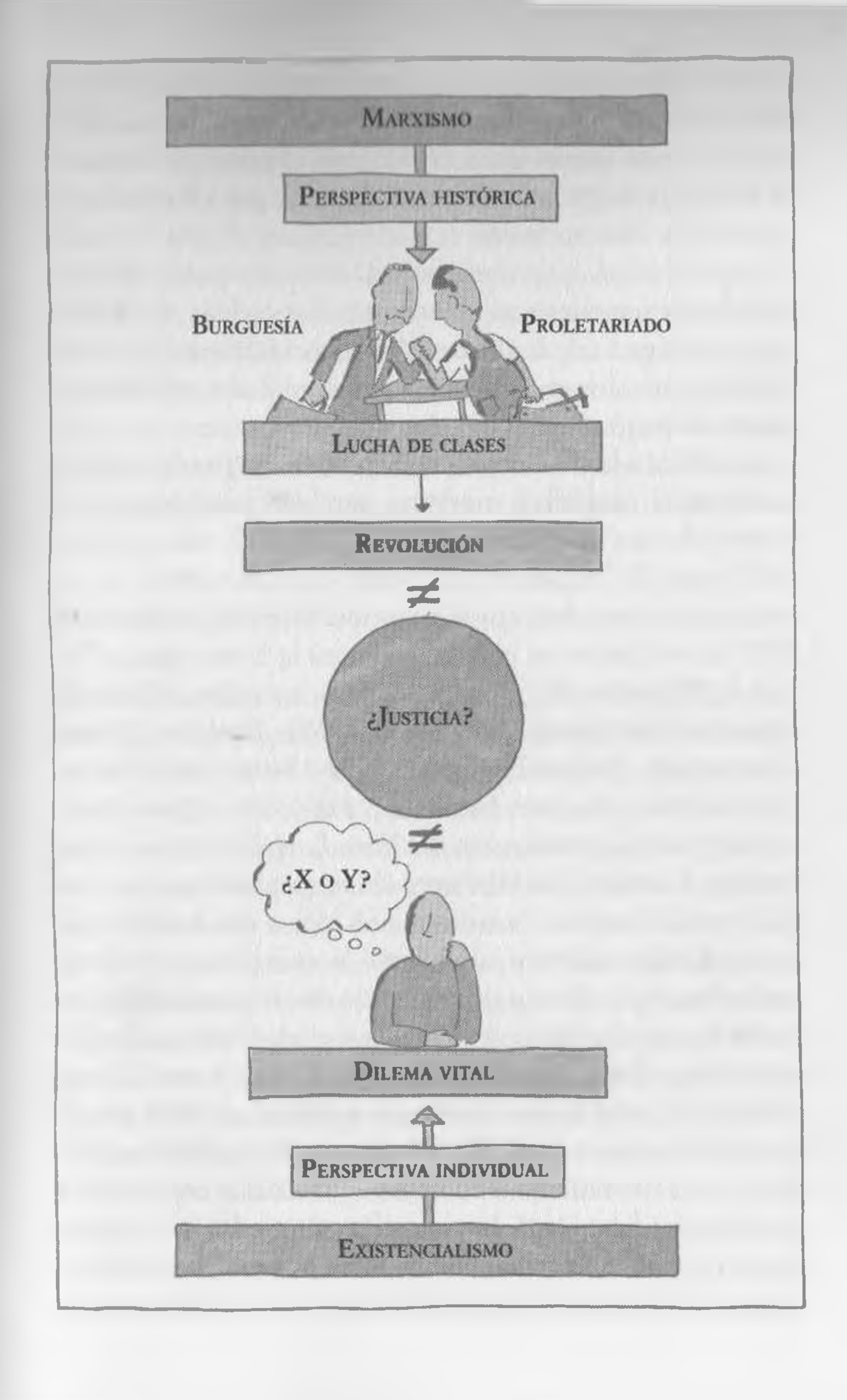
Algunos autores que suscribían el marxismo y el existencialismo terminaron en el llamado «estructuralismo», un sistema de pensamiento que postulaba que la cultura humana tan solo es comprensible cuando se la contempla como una estructura supraindividual. Por debajo de las diversas manifestaciones culturales humanas, por debajo de lo que hacen los individuos, persiste una estructura que da razón de su existencia y actuación. Nombres destacados del estructuralismo fueron el antropólogo Claude Lévi-Strauss (1908-2009), el lingüista Roman Jakobson (1896-1982) y el filósofo psicoanalista Jacques Lacan (1901-1981). A finales de la década de 1960, ciertas tesis del estructuralismo —especialmente su ahistoricismo y rigidez— fueron duramente cuestionadas por parte de una serie de jóvenes pensadores. Entre ellos sobresalieron los filósofos Michel Foucault

FILOSOFÍAS SIN JUSTICIA

Antes de elaborar su propia teoría sobre la justicia, Rawls examinó las corrientes filosóficas que estaban más en boga en su tiempo. Una de ellas era el marxismo, que, ciertamente, constituía una respuesta a la situación de explotación de las clases más desfavorecidas de la sociedad y anunciaba un futuro prometedor para sus integrantes. En este sentido, es fácil entender que desde un principio se ganara enormes simpatías por parte de aquellos que exigían mayor justicia social. Sin embargo, no ofrecía ninguna teoría moral sobre la justicia. En su día, el filósofo y economista alemán Karl Marx (1818-1883) distinguió bien claramente entre su propuesta «científica» y la propuesta de los socialistas que calificó de «utópicos», en el sentido peyorativo de ingenuos (Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet, etc.). Su teoría era científica porque pretendía describir las leyes de la historia, las constantes de un proceso continuado de dominación y explotación. Pero el marxismo no pretendía juzgar en términos de justicia o bondad el funcionamiento de la sociedad; además, siempre se mostró suspicaz con respecto a la democracia. Los regímenes democráticos liberales, según Marx, son sistemas al servicio de los intereses de la burguesía dominante. El comunismo tan solo será una realidad cuando se supere el estadio burgués de la democracia representativa.

El ensimismamiento existencial

Por su parte, el existencialismo ponía su acento exclusivamente en la situación existencial del individuo y, a menudo, resaltaba su carácter trágico (el hombre es un ser temporal cuyo destino es la muerte). Tampoco se trataba de una teoría moral. Ni siquiera planteaba la cuestión de la justicia. En lo que hace a la problemática ética y social, los existencialistas se fijaban sobre todo en el componente de voluntad que hay en todo dilema moral. Es famoso el ejemplo que pone Sartre sobre el joven que se ve en la encrucijada de decidir entre permanecer junto a su madre o entrar en la Resistencia francesa y luchar contra la ocupación nazi. El análisis del filósofo francés giraba en torno al tipo de dificultad existencial en que se halla el joven. La pregunta sobre «qué debería hacer uno en tales circunstancias» queda en el aire.


MARXISMO
PERSPECTIVA HISTÓRICA
BURGUESÍA
PROLETARIADO
LUCHA DE CLASES
REVOLUCIÓN
≠
¿JUSTICIA?
≠
¿X O Y?
DILEMA VITAL
PERSPECTIVA INDIVIDUAL
EXISTENCIALISMO

(1926-1984), Louis Althusser (1918-1990) y Jacques Derrida (1930-2004), y el crítico literario Roland Barthes (1915-1980). A este movimiento crítico con el estructuralismo se le llamó «postestructuralismo» (etiqueta, por cierto, que la mayoría de ellos rechazó).

Sin embargo, el postestructuralismo compartía algunas tesis fundamentales con el estructuralismo. Una de ellas, la crítica al legado de la Ilustración y, especialmente, a la centralidad que el humanismo y la modernidad confirieron al sujeto humano.

La crítica a la Ilustración, como momento fundacional de la sociedad capitalista moderna, también constituía el eje central de una de las principales escuelas de raíz marxista en Europa, la Escuela de Frankfurt. Con tal nombre se conoce a un grupo de autores que a mediados de la década de 1920 coincidieron en el Instituto para la Investigación Social de Frankfurt del Main (Alemania), entre los cuales cabe contar a Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1969), Walter Benjamin (1892-1940), Erich Fromm (1900-1980) o Herbert Marcuse (1898-1979). En la década de 1940, con la publicación del libro *La dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer habían señalado que la sociedad moderna estaba basada en una lógica del dominio y la manipulación: tan solo es racional lo que puede ser dominado y manipulado: no tiene sentido discutir racionalmente sobre fines o cuestionarse lo que la sociedad «nos pide». En esta misma línea, Marcuse, en un intento de aunar el marxismo y el psicoanálisis freudiano, señalaba en 1964 con *El hombre unidimensional*, libro de gran éxito en Estados Unidos, que el dominio de la sociedad industrial avanzada no se ejerce ya mediante la violencia o el terror, sino a través de las nuevas formas de entretenimiento social y de comunicación de masas. A diferencia de Horkheimer, más bien pesimista ante la

posibilidad de desarrollar una racionalidad crítica frente al sistema, Marcuse apuntaba a las contradicciones del capitalismo y vaticinaba la aparición de «una nueva antropología» que uniría los principios freudianos de realidad y placer mediante el arte, la imaginación y el sexo.

Todas estas corrientes de pensamiento político y social (el marxismo, el estructuralismo, el postestructuralismo, la Escuela de Frankfurt) eran sumamente críticas con la sociedad occidental y más bien escépticas con respecto a las posibilidades de armar moralmente a la ciudadanía. Sus postulados no iban acompañados por un propósito claro de elaborar una teoría de la justicia en un marco democrático moderno.

Contra el alejamiento teórico, el giro práctico

A esta situación cabe añadir que la filosofía política elaborada en el mundo universitario anglosajón había caído hacía tiempo en el escolasticismo y no hacía ningún tipo de aportación sustantiva que pudiera despertar el interés de políticos, politólogos, economistas o sociólogos. La percepción general era que la universidad había dado la espalda a las tribulaciones reales de la sociedad y se ocupaba tan solo de problemas internos a los debates académicos. Muchos incluyen dentro de estos problemas menores y escolásticos todas las cuestiones sobre el significado del lenguaje moral que habían dominado las discusiones académicas durante la primera mitad del siglo XX, desde que el filósofo británico George Edward Moore (1873-1958) publicara en 1903 su libro *Principia Ethica*. El postulado dominante en la academia era que a fin de poder elaborar un argumento convincente a favor de una postura moral u otra, se necesitaba resolver antes toda una serie de cuestiones filosóficas relacionadas

con el lenguaje moral: esclarecer el significado de términos como «bueno» o «justo», qué realidad cabe atribuir a los predicados morales, etc.

Esta inoperatividad de la disciplina moral elaborada en las universidades quedaba agravada todavía más por el enésimo intento del pensamiento social por convertirse definitivamente en ciencia. Es decir, por el dominio del positivismo metodológico. Desde que el fundador de la sociología moderna, el alemán Max Weber (1864-1920), estableciera que la ciencia sobre la sociedad tiene que ser *wertfrei*, es decir, no valorativa, cualquier intento por aunar objetividad y moral había caído en saco roto. No hay posibilidad —se decía— de un discurso objetivo sobre cuestiones morales, porque la objetividad solo es posible cuando el sujeto no introduce juicios de valor en su argumentación; se afirmaba, por consiguiente, que no podemos atribuir objetividad a aquellas concepciones que pretenden afirmar una opción moral por encima de otra.

Rawls revolucionó todo este panorama intelectual. Con *Una teoría de la justicia* no tan solo abordó algunas de las cuestiones normativas más importantes de la filosofía política y propuso una concepción sustantiva de la justicia, con propuestas más o menos concretas, sino que, además, lo hizo ofreciendo razones y argumentos que aspiraban a la objetividad. Alejándose del escolasticismo en que habían sucumbido muchos de sus colegas, adoptó el punto de vista metodológico según el cual los juicios morales que habitualmente realizamos manifiestan principios sustantivos profundos, que podemos hacer explícitos mediante el trabajo filosófico. En una de sus alocuciones como presidente de la Asociación Americana de Filosofía, Rawls expresó su convicción de que las cuestiones metaéticas sobre el lenguaje moral tenderán a resolverse por sí solas, una vez respondidas las cuestiones

normativas sobre qué ordenamiento de las instituciones políticas es más adecuado para una sociedad democrática moderna. Se trataba de adoptar el camino inverso al que hasta entonces se había seguido.

En este sentido, la filosofía de Rawls contribuyó a la entrada de nuevo aire fresco en los círculos universitarios. Por fin se ocupaba la filosofía política de algo que atañía a la gente e intentaba encontrar una forma de responder a sus preocupaciones. Pero no estaba completamente solo en el empeño. Al mismo tiempo, otros muchos filósofos se pronunciaron a favor de que la filosofía tratara los problemas concretos de la moralidad cotidiana y se arriesgara a proponer soluciones. Fue en esa época, de hecho, cuando brotaron con fuerza las subdisciplinas relacionadas con la ética aplicada, muy especialmente la bioética, pero también la ética ecológica, la tecnoética, etc. El hambre, la eutanasia, el aborto, el trato a los animales, los *ciborg*, por mencionar algunos, devinieron problemas filosóficos de pleno derecho. En filosofía había tenido lugar lo que se conoce como «el giro práctico». En este sentido, resultó significativo que en 1972 apareciera el primer número de la revista *Philosophy and Public Affairs*, y que el artículo que lo encabezara fuera «Hambre, riqueza y moralidad» de Peter Singer. El artículo comenzaba así: «Mientras escribo esto, en el mes de noviembre de 1971, hay gente en el este de Bengala que muere por falta de comida, abrigo o atención médica».

UNA CONVERSACIÓN CON LOS CLÁSICOS

Rawls dio un nuevo impulso a la reflexión política. Sin embargo, no es posible comprender bien su aportación sin tener en cuenta las deudas que su pensamiento adquirió

con los grandes autores de la tradición, ya que su filosofía constituye una conversación con los clásicos del pensamiento político moderno. Las cuestiones centrales que abordó en sus obras son replanteamientos o respuestas a cuestiones y problemas de una tradición en filosofía política. Esto quedó claro sobre todo al final de su vida, cuando se editaron y publicaron las lecciones que Rawls había impartido en Harvard sobre historia de la filosofía moral y sobre historia de la filosofía política.

El propósito de Rawls en *Una teoría de la justicia* era «generalizar y llevar a un orden superior de abstracción la teoría tradicional del contrato social representado por Locke, Rousseau y Kant». Los autores citados fueron representantes destacados del contractualismo clásico, la doctrina que atribuía el origen y legitimidad del poder civil a un acuerdo o contrato entre los particulares. Este principio, no necesariamente coincidente con un hecho o proceso histórico concreto, sirvió en su día para fundamentar las revoluciones democráticas y republicanas del siglo XVIII, tanto en Europa con la Revolución francesa como en las Trece Colonias británicas de América del Norte, independizadas como Estados Unidos de América.

Según el pensamiento político contractualista, la autoridad política de un monarca o Parlamento no se basa ni en la tradición ni en la voluntad de Dios, sino en el consentimiento de los gobernados. Sin consentimiento o aceptación por parte de estos, la autoridad política no tan solo es imposible sino también irracional; quedaría deslegitimada. Este punto resulta crucial: el contractualismo clásico constituye una forma de racionalismo. Hay razones a favor del orden social. Como dijo Rousseau, la idea de contrato social nos permite creer que la sociedad no responde simplemente al poder o la fuerza bruta.

Tras recoger todo el bagaje teórico de los contractualistas clásicos, Rawls afirmó que el único tipo de autoridad legítimo en la actualidad es la autoridad democrática. Su propósito consistía en reforzar el ideal democrático. Por consiguiente, no trataba la cuestión de la legitimidad o la autoridad política *per se*, sino el de la legitimidad política en una democracia liberal. Pero una democracia, para ser legítima, necesita que sus ciudadanos la consideren justa. Por consiguiente, el tema central tenía que ser la justicia. Este es el primer gran cambio que Rawls introdujo en la tradición contractualista.

Si podemos hallar una explicación precisa de nuestras concepciones morales, [...] las cuestiones del significado y la justificación serán más fáciles de responder.

Una teoría de la justicia

El segundo cambio fue dejar bien establecido que la idea de contrato social no es sino un recurso argumentativo para pensar adecuadamente la cuestión de la justicia. En este caso, Rawls siguió a Immanuel Kant (1724-1804), quien ya había planteado que el contrato social debía entenderse no como un contrato histórico sino como un contrato hipotético. Ni Thomas Hobbes (1578-1679) ni John Locke (1632-1704) habían sido claros en este aspecto y, a consecuencia de ello, el contractualismo había estado expuesto a duras críticas por parte del filósofo escocés David Hume (1711-1776), quien reclamó evidencias documentales del acuerdo, además de poner en duda que el pacto que obliga a sus firmantes deba ser respetado sin más por los descendientes de aquellos.

Hume hizo una crítica mordaz a Locke y ridiculizó la idea de que el orden social esté fundado en un contrato. ¿Cuándo tuvo lugar ese acuerdo?, se preguntaba Hume. ¿Qué cons-

tancia tenemos de ello? Suponiendo que efectivamente hubiera existido, ¿por qué nos deberíamos sentir obligados a cumplirlo ahora, si ninguno de los vivos lo suscribió? La mayoría de los contractualistas ya habían anticipado naturalmente estas críticas e intentado ofrecer una réplica. Locke, por ejemplo, había sugerido que el contrato social es tácito; que se da continuamente, también en la actualidad, en la medida en que los individuos se benefician de la existencia de un orden social. Mientras respetemos las leyes y nos beneficiemos de ese respeto, tácitamente estaremos suscribiendo ya un contrato social. Esta solución, sin embargo, también fue ridiculizada por Hume: un contrato tácito no es ningún tipo de contrato. Es decir, no obliga a nada porque no se ha manifestado un compromiso. Hablar de contrato tácito para decir que a las personas les interesa que exista un orden y una legalidad es confundir las cosas innecesariamente. La noción de interés es suficiente para explicar por qué existe un orden social.

A partir de ese momento, el pensamiento contractualista entró en decadencia. En todo el siglo XIX apenas tuvo presencia en el pensamiento político. Pues bien, Rawls superó la crítica humeana y recuperó la tradición contractualista, elaborando la sugerencia de Kant de entender la noción de contrato social en términos estrictamente hipotéticos: para pensar la justicia, resulta fructífero plantear la idea de un hipotético pacto original.

Ciudadano y sociedad

Esta deuda de Rawls con Kant —posiblemente el pensador más influyente en él— es significativa de su interés por el pensamiento político europeo continental. Fue en esta

tradición donde Rawls encontró los referentes para apoyar su apuesta por una metodología de amplio espectro sobre la justicia. A la hora de teorizar sobre esta cuestión, uno no puede partir de los deseos y aspiraciones de los individuos, tal como se dan efectivamente. El filósofo ginebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) distinguió perfectamente entre la voluntad de todos y la voluntad general. La primera es una cuestión de hecho y resulta de la convergencia de las voluntades particulares de los individuos, en un momento dado y en un ideal o aspiración común. La segunda, en cambio, es una noción normativa: nos dice qué deberíamos querer en tanto que ciudadanos. Tomar como punto final para las decisiones colectivas la voluntad efectiva de los individuos no garantiza que la democracia sea mejor que otro tipo de regímenes. Al fin y al cabo, Hitler subió al poder tras unas elecciones democráticas. En Rawls, la voluntad general rousseauniana se identifica con la idea de justicia.

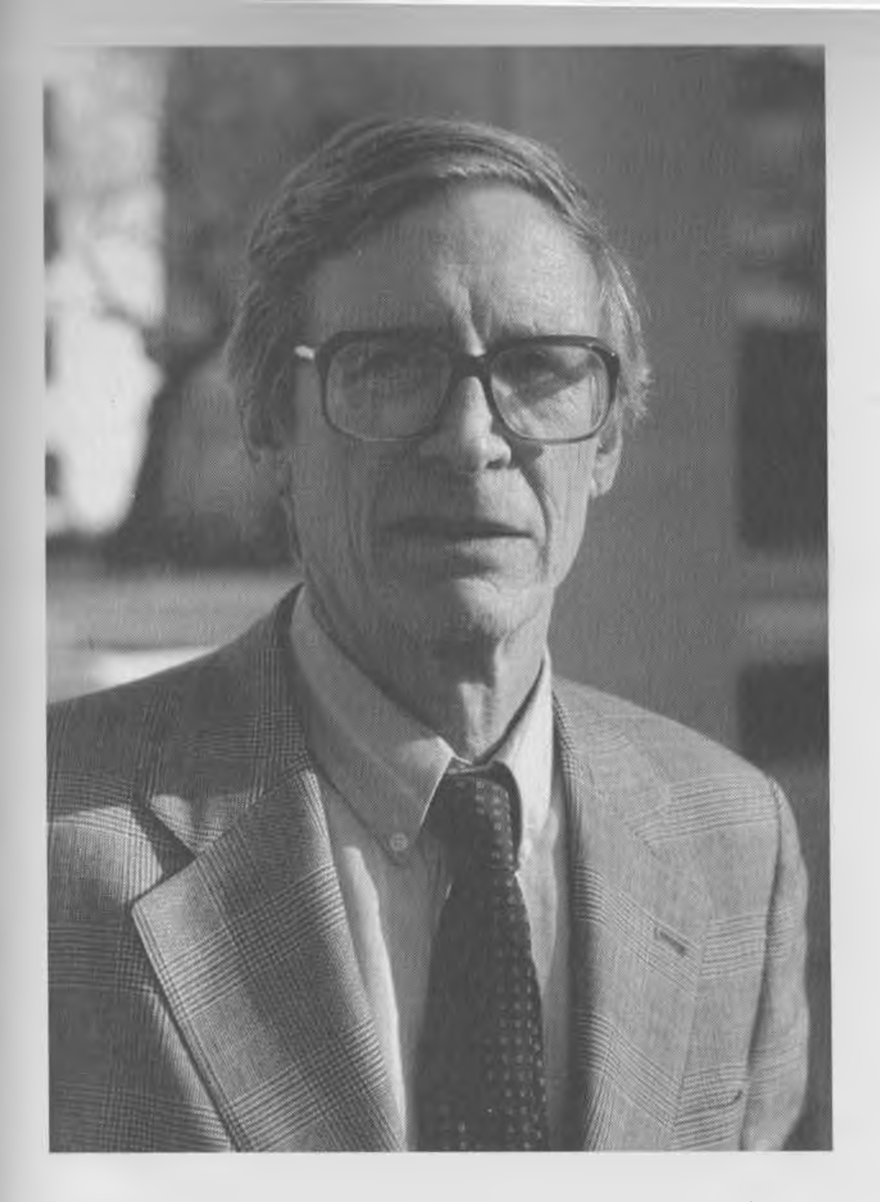
Por otro lado, resulta fundamental percatarse de que los deseos y aspiraciones de las personas reproducen de algún modo y son respuestas al orden social en el que se incardinan. Lo individual no se da con independencia de lo social, sino siempre dentro de un contexto colectivo. Por lo tanto, el primer objeto de una teoría de la justicia tiene que ser la «estructura básica de la sociedad», es decir, el conjunto de instituciones que definen su ordenamiento jurídico, su sistema económico y político, etcétera. El pensamiento político anglosajón tiende hacia un cierto individualismo metodológico: lo colectivo se levanta a partir de lo individual. El pensamiento político continental, en cambio, se caracteriza por un cierto holismo (palabra que procede de *holé*, que en griego significa «todo»), es decir, por destacar la influencia de lo colectivo y sistémico sobre lo individual, la determinación

del todo sobre las partes. Sin alejarse de la tradición liberal anglosajona de los derechos naturales individuales, Rawls se inspiró en la tradición continental al adoptar este punto de vista holístico. Con ello demostraba una deuda especial con el filósofo idealista alemán George F. W. Hegel (1771-1831), que a su vez había sido enormemente influyente en Karl Marx. Hegel había sostenido que uno tan solo puede decir que ha visto la verdad de algo cuando lo considera en su totalidad y no como algo constituido de partes separadas entre sí. Respecto a esta deuda con el pensamiento alemán, Burton Dreben, un íntimo amigo de Rawls y colega en Harvard, dijo una vez: «Se lee [el libro *Una teoría de la justicia*] como si fuera traducido del alemán original».

Las leyes y las instituciones, por muy eficientes y bien organizadas que sean, tienen que ser reformadas o abolidas si son injustas.

UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA

La adopción de esta perspectiva holística también permitió a Rawls incorporar la crítica marxista al liberalismo. Marx había llamado la atención con respecto a la «ideología» y la «falsa conciencia». El sistema de producción capitalista está estrechamente unido a un programa de condicionamiento sutil pero férreo de los intereses de los individuos. El capitalismo aliena al trabajador de su condición, lo convierte en un extraño de sí mismo. Esta alienación se da como consecuencia de un complejo proceso de dominación estructural en el que cabe incluir la religión, la moda, la alta cultura, etc. Además de esto, Rawls también se inspiró en Marx para distinguir entre justicia de reparto y justicia distributiva. Hay un problema de justicia de reparto cuando los individuos no han producido la colección de bienes a distribuir, ni mantienen relaciones de cooperación entre sí. En este caso, resulta natural recurrir al mercado como mejor método para promover la máxima pro-



Esta fotografía de madurez muestra a John Rawls en la década de 1980, cuando ya se había convertido en un referente de la filosofía política occidental. Su obra, tan breve en número de títulos como memorable por su solidez conceptual, despertó por igual adhesiones y rechazos en una época de agitación política internacional caracterizada por el enfrentamiento entre concepciones opuestas de la sociedad y la economía, representadas por los bloques Occidental y Oriental.

ductividad y minimizar el derroche de recursos. En cambio, hay un problema de justicia distributiva cuando los individuos pueden elevar exigencias respecto a los bienes objeto de disputa porque han participado cooperativamente, de un modo u otro, en su proceso de producción. En ese caso, el mercado no es el mejor modo de distribución. La injusticia del capitalismo consiste en fiar al mercado la distribución de los bienes y la riqueza de una sociedad. El acierto del socialismo fue denunciarlo. La deuda de Rawls con la tradición socialista llegó hasta el punto de dejar en el aire —es decir, a las circunstancias de cada país— si sus principios de justicia recibirán mejor realización en lo que él llamaba una democracia de propietarios o bien en un sistema socialista liberal. En uno y otro régimen, Rawls vio la posibilidad de profundizar en el ideal democrático moderno y realizar sus valores insignia de libertad, igualdad y fraternidad.

Capítulo 2

LA JUSTICIA COMO EQUIDAD

Frente a las perspectivas individualistas y el elogio extremo de la competencia que impera en las sociedades liberales contemporáneas, Rawls propuso una teoría de la justicia de carácter marcadamente igualitarista y contractualista. El objetivo era luchar contra las injusticias sociales y profundizar en el ideal democrático.

Siempre es mejor tener buena suerte que mala suerte, claro está. Pero hay suertes inmerecidas, que no están asociadas a ningún tipo de mérito y que, aun así, determinan en gran medida el curso de una vida, como el amor despechado o los accidentes con los que uno se topa en la vida. Contra estas circunstancias no se puede hacer nada a nivel personal, simplemente aceptarlas. Pero hay otras debidas al lugar que uno ocupa en la sociedad, y sobre ellas sí se puede actuar.

El autor de *Una teoría de la justicia* se consideraba un hombre afortunado: había nacido en una familia de raza blanca estadounidense con recursos económicos; sobrevivió a enfermedades que sus hermanos no superaron; combatió en la Segunda Guerra Mundial sin sufrir ninguna desgracia personal; pudo estudiar y trabajar en universidades prestigiosas; logró formar una familia, etc. Con todo, era perfectamente consciente de que las ventajas de las que había podido gozar hasta entonces se debían en buena medida a cómo estaba estructurada la sociedad norteamericana. En particular, era perfectamente consciente de hasta qué punto el orden social

condicionaba la vida de las personas en virtud de su raza, sexo o clase social. Rawls lo había podido comprobar ya desde pequeño.

UN ELENCO DE DESIGUALDADES

En el Baltimore de la década de 1930 había un contingente importante de población negra (alrededor del 40 % del total). Rawls pronto se percató de que los niños negros de su edad no podían asistir a las mismas escuelas que los blancos e incluso vivían en barrios apartados. En una ocasión se hizo amigo de un niño afroamericano y fue a jugar a su casa, pero a su madre no le gustó nada: la consigna implícita era que los blancos no debían mezclarse con los negros. Y eso que fue precisamente su madre, miembro de la League of Women Voters y muy implicada en la lucha por los derechos civiles y políticos de las mujeres, quien le inculcó a una edad temprana la idea de que estas se merecían el mismo trato que los hombres.

Por otra parte, también durante su infancia, Rawls había podido comprobar la división social que generaba el dinero. Tuvo ocasión para ello en sus estancias en la bahía de Blue Hill, situada en el estado de Maine, donde sus padres se habían comprado una segunda residencia a fin de huir del calor estival de Baltimore. Allí conoció a otros chicos como él, blancos pero pobres. Eran hijos de pescadores o de gente que trabajaba para familias adineradas como la suya, que cada verano recalaban en la bahía. No tardó en percatarse de que esos chicos no tendrían jamás las mismas oportunidades educativas o laborales que le aguardaban a él.

Todas estas desigualdades, tan acusadas en la sociedad estadounidense de principios del siglo XX, seguían produ-

ciendo sus efectos lacerantes cuando Rawls empezó a dar clases en la universidad. El color de la piel, el sexo o la clase social todavía condicionaban en gran medida la vida de los individuos.

Sin embargo, en aquel entonces la sociedad había empezado a reaccionar. Existían movimientos importantes de repulsa ante tales desigualdades y la actitud de muchos estadounidenses, como resultado de tales luchas, había empezado a cambiar lentamente. Así, por ejemplo, Rawls conoció a su futura esposa, Margaret (Warfield) Fox, cuando esta se hallaba en el último curso en el Pembroke College de la Universidad de Brown. Margaret había podido ir a la universidad gracias a una beca que cubría el importe de la matrícula y, además, se había puesto a trabajar para sufragar los costes asociados al estudio. En su casa, sus padres habían decidido que la familia disponía de dinero para pagar solamente la carrera de sus hermanos, pues no les parecía tan importante que una chica tuviera estudios. Más tarde, una de las primeras cosas que acordó el matrimonio Rawls fue que sus hijas gozarían de las mismas oportunidades que sus hijos. Y así lo hicieron. De los cuatro vástagos que tuvieron, dos fueron varones y dos féminas, y a los cuatro les proporcionaron las mismas oportunidades de estudiar en una universidad. El ejemplo de su madre y de su cónyuge, fervientes partidarias de la igualdad de la mujer, contribuyeron notablemente a forjar un sentido de la justicia igualitario en el filósofo.

Con todo, a mediados del siglo XX, la situación de la mujer en Estados Unidos continuaba siendo de subordinación al hombre y muchos (y muchas) pensaban que la actividad propia de las personas del «sexo débil» tenía que ver exclusivamente con el ámbito doméstico. La situación no era más halagüeña en lo que hace a cuestiones raciales o de clase social. El ya citado movimiento por los derechos de la minoría

afroamericana constituyó una muestra de hasta qué punto la sociedad norteamericana avanzaba lentamente y con enormes dificultades hacia una mayor igualdad jurídica.

La discriminación racial estaba estrechamente imbricada con otro tipo de desigualdad, la económica. En la década de 1960, las diferencias de clase eran especialmente visibles con motivo de la guerra de Vietnam. Cuando el conflicto se recrudeció, la Secretaría de Defensa de Estados Unidos dispuso que todo joven menor de veintiséis años estaba obligado a hacer el servicio militar y alistarse en el Ejército. No obstante, quedaban provisionalmente exentos los jóvenes que estudiaban en la universidad y obtenían un buen expediente académico. Esto confería una gran responsabilidad a los profesores, puesto que un suspenso en una asignatura podía significar que el estudiante fuera llamado a filas. A la injusticia de la guerra se le unía ahora la injusticia de un trato arbitrario entre jóvenes por motivos económicos, pues era obvio que la medida de no llamar a filas a los estudiantes universitarios con buenas notas favorecía en primer lugar a aquellos jóvenes a quienes su familia podía pagar unos estudios superiores. Así pues, la carga de la guerra recaía en términos humanos sobre las familias menos pudientes de la sociedad.

Así como la verdad es la primera virtud de los sistemas de pensamiento, la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales.

Una teoría de la justicia

Ante tal situación, Rawls y un grupo de profesores del Departamento de Filosofía y del Departamento de Ciencias Políticas propusieron a la dirección de la Universidad de Harvard que alegara ante el fiscal general del Estado —quien había solicitado la opinión de la institución universitaria— que el sistema de reclutamiento no tuviera nada que ver con el expediente académico sino con un sorteo aleatorio. En

dos reuniones del claustro universitario, celebradas en 1966 y 1967, Rawls y sus colegas defendieron esta petición, pero en ambas ocasiones fracasaron. El campus de la universidad se mantuvo dividido durante muchos años todavía. Rawls lo sufrió en carne propia, porque a principios de la década de 1970 ocupó el cargo de director de departamento y tuvo que lidiar con las posturas radicalizadas de algunos de sus colegas, ora marxistas ora conservadoras.

La injusticia de la discriminación

Todas estas discriminaciones eran injustas, según Rawls. Pero ¿por qué? Resultaba obvio que no tenían un origen natural o divino. Habían sido creadas por los humanos. Pero si la sociedad podía ser de otro modo, ¿por qué deberían aceptar su situación los que eran víctimas de tales discriminaciones? ¿Qué argumentos podían hacer valer para demostrar la injusticia de su situación?

En una sociedad democrática, todas las personas deben poseer igual valor y dignidad. Esto significa que todas merecen tener los mismos derechos y las mismas oportunidades en la vida. Puesto que la pertenencia a una raza, sexo o clase social es un hecho ajeno a la libertad de una persona, estas circunstancias no deberían tener ninguna relevancia moral. Una sociedad democrática no puede estar estructurada sobre este tipo de supuestos. De hacerlo, se basará en factores moralmente irrelevantes. No puede juzgarse a las personas partiendo de circunstancias de las que no son responsables, como la raza, el sexo o la clase social. Esos atributos no pueden condicionar el modo de distribuir los derechos y las oportunidades que se generan en la sociedad. Si lo hacen, entonces la sociedad es injusta y debe ser cam-

biada. La justicia es prioritaria con respecto a cualquier otra consideración.

CONTRA EL UTILITARISMO

Hay distintos modos de concebir la primacía de la justicia y articular la idea de que el ideal democrático concede a todos los individuos el mismo valor. Según Rawls, la tradición dominante en el mundo anglosajón y buena parte del mundo occidental había sido el utilitarismo. Esta corriente también sostiene que una sociedad tiene que ser justa y afirma que eso conlleva dar a cada individuo un igual valor. De hecho, los utilitaristas clásicos del siglo XIX, Jeremy Bentham (1748-1832) y John Stuart Mill (1806-1873), en su día habían sido tildados de extremistas por defender la democracia como el mejor régimen de gobierno posible. Según ellos, la democracia, al dar un voto a cada ciudadano, garantizaba que «cada uno vale por uno y nadie por más de uno». El utilitarismo, por consiguiente, es una doctrina bienintencionada que persigue la consecución de la justicia y permite defender la democracia. Ahora bien, Rawls estaba convencido de que no garantizaba la primacía de la justicia, ni concebía adecuadamente el ideal democrático que atribuye a cada ciudadano un igual valor.

El mayor beneficio para el mayor número posible

El principio utilitarista exige que a la hora de resolver un dilema sobre qué decisión tomar, uno debe optar por aquella alternativa que comporte un mayor grado de felicidad colectiva, un mayor bienestar social o satisfaga un mayor

CUANDO DESOBEDECER ES DE JUSTICIA

El 1 de diciembre de 1955, una mujer afroamericana, Rosa Parks (cuya imagen puede verse abajo), desobedeció al conductor de un autobús público de Montgomery y se negó a sentarse en los asientos expresamente reservados para las personas de color. Infringía así las leyes sobre uso del transporte público del estado de Alabama, delito por el que fue arrestada y posteriormente llevada a juicio. En respuesta a esa detención, Martin Luther King y otros líderes de la comunidad negra orquestaron una campaña de boicot de los servicios públicos de Montgomery, que duró 381 días. Rawls defendió la desobediencia civil por razones de justicia; en su opinión, estaba justificada cuando era pacífica y pública, y si perseguía el objetivo de provocar un cambio en las leyes. También sostuvo que quienes practicaban esta forma de protesta apelaban al sentido de justicia de la mayoría de una comunidad política.



número de preferencias (y, en este caso, el modo de averiguarlo es el voto).

El utilitarismo presupone, en primer lugar, que los individuos poseen unas preferencias determinadas. En segundo lugar juzga las alternativas políticas en función de si satisfacen más o menos preferencias, o si conllevan mayor o menor bienestar colectivo en términos agregados. Ahora bien, ¿cualquier preferencia vale? Los racistas, por ejemplo, tienen preferencias sobre cómo deberían vivir los negros. ¿Se les debe tomar en serio? Así pues, para poder considerar una propuesta o preferencia, hay que determinar previamente cuáles son justificadas y cuáles no. Es decir, antes de ir detrás de la felicidad, tenemos que garantizar la justicia.

En resumen, Rawls vio en el utilitarismo un modo de pensar que no favorecía la primacía de la justicia, sino de la eficacia del sistema social en nombre de la búsqueda de una mayor felicidad. Sin embargo, tal como afirmó al principio de *Una teoría de la justicia*, habitualmente se piensa lo siguiente:

> Cada persona posee una inviolabilidad fundamentada en la justicia que ni la consideración del bienestar de la sociedad en su conjunto puede anular. Por esta razón, la justicia niega que la pérdida de libertad de algunos pueda devenir correcta en virtud de un bien mayor que otros comparten. No permite que los sacrificios impuestos a unos pocos sean superados por la suma mayor de ventajas de que gozan otros.

El gran reproche que Rawls formuló contra el utilitarismo es que confunde la imparcialidad con la impersonalidad. Es decir, a pesar de conceder a cada sujeto el mismo valor numérico, permite la adopción de políticas que no respetan ni la libertad ni la igualdad que poseen todas las personas por el hecho de ser agentes morales individualmente separados. El

utilitarismo viene a concebir a las personas como meros recipientes de estados de bienestar o preferencias, y a la sociedad como un gran recipiente que los incluye a todos. Lo que exige entonces es que se escoja el recipiente con más capacidad. No importa cómo se distribuya ese bienestar entre las personas.

Así pues, el utilitarismo es noble en sus intenciones, pero puede llegar a ser nefasto en su trato de las personas. La búsqueda del mayor bien en términos agregados le puede llevar a justificar que algunos ciudadanos sean sacrificados como simples medios para la satisfacción de los intereses de la mayoría o el interés general. El utilitarismo no tendría que ver un problema en esto, puesto que lo que le importa es el cómputo global de felicidad de la sociedad como un todo integrado. Sin embargo, hay cosas que no se pueden hacer a las personas, por mucho que la mayoría así lo quiera; derechos y libertades a los que individualmente no podemos renunciar. Como dijo Rawls, «cada persona posee una inviolabilidad fundamentada en la justicia».

Los principios de la justicia son límites con respecto a qué satisfacciones tienen valor.

Una teoría de la justicia

UNA «TEORÍA» DE LA JUSTICIA ALTERNATIVA

El propósito de Rawls consistió en elaborar una teoría alternativa al utilitarismo, que ayudase a captar mejor la idea de justicia social presente en la tradición del pensamiento democrático occidental. En su opinión, una parte importante del éxito del utilitarismo se debía a que durante años había conseguido presentarse como una teoría completa sobre la acción humana. Y, efectivamente, el principio utilitarista ayudaba a plantear cuestiones morales, políticas, económi-

cas, etc. Para plantarle cara hacía falta, pues, desarrollar una teoría alternativa. Era preciso sustituir el principio utilitarista por unos valores alternativos que fueran parte de una concepción desarrollada sobre la justicia. Fue en este punto donde Rawls desplegó su propia teoría, basada en la actualización del pensamiento contractualista.

Un sistema equitativo de cooperación

Ahora bien, ¿qué teoría de la justicia de raigambre contractualista interesaba elaborar? ¿Con qué empezar? ¿Cómo habría que caracterizar el contrato social en cuestión? Un punto de partida natural, sostuvo Rawls, serían las concepciones morales sobre la sociedad y la persona que encontramos reflejadas en la cultura política de las democracias avanzadas.

Según Rawls, la cultura política occidental entiende la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a otra. De entrada, esto significa que las reglas que rigen la convivencia y la cooperación entre las personas tienen que parecer adecuadas a todas ellas, si se quiere la aceptación general. No existe la cooperación forzada. Pero también significa que los bienes sociales son tales porque se han producido colectivamente, gracias a la cooperación entre todos los ciudadanos. Por consiguiente, sostuvo Rawls que «todos los que están comprometidos con la cooperación y cumplan con ella tal y como lo exigen las reglas y los procedimientos [aceptados por todos] han de resultar beneficiados de la manera convenientemente fijada por un punto de referencia comparativo adecuado». Este punto de referencia serán los principios de justicia distributiva.

Hay un problema de justicia distributiva porque todos los ciudadanos participan de algún modo en la cooperación que

produce los bienes sociales a distribuir. Si no hubiera cooperación mutua, entonces no habría propiamente un problema de justicia distributiva, sino más bien un problema sobre cómo repartir unos bienes entre individuos interesados en poseerlos. En opinión de Rawls, el utilitarismo no se había percatado de hasta qué punto esta distinción era relevante y tendía a plantear la justicia en este segundo sentido, como un asunto de simple reparto.

Entender la sociedad democrática como un sistema equitativo de cooperación significa también que la sociedad no es ni una comunidad ni una asociación. En este sentido, Rawls se apartó ya de entrada también tanto del llamado comunitarismo como del neoliberalismo. La sociedad no es una comunidad porque no está gobernada por una única forma compartida de comprender el bien moral (en las sociedades democráticas modernas existe una pluralidad de concepciones del bien). Pero tampoco es una asociación, porque no se entra en ella de forma voluntaria, ni se valoran las personas en función de la contribución que hacen a unos objetivos comunes que explican que estén asociadas.

Ciudadanos libres e iguales, racionales y razonables

La tradición democrática concibe a las personas como libres e iguales. Eso es lo que significa ser ciudadano. En democracia, según Rawls, se considera que las personas son libres en la medida en que son capaces de desarrollar un sentido de la justicia social (formarse una idea de qué principios deberían informar la estructura básica de la sociedad) y al mismo tiempo perseguir una concepción del bien personal (un modo de dar sentido y valor a la propia existencia). Y se les considera iguales por el hecho de poseer este sentido de la justicia y este

sentido del bien personal en el grado mínimo requerido para poder ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad.

En la medida en que las personas son capaces de desarrollar y aplicar una concepción de la justicia, se dice que son razonables. Una persona es razonable, pues, cuando está dispuesta a «proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación y a aceptarlos de buena gana siempre que se le asegure que los otros harán lo mismo». Por otra parte, a tenor de que las personas son capaces de perseguir y revisar una concepción del bien personal (sus propios intereses), se dice que son racionales. Las nociones de razonabilidad y racionalidad son irreductibles entre sí, apuntó Rawls, pero se complementan para dar cuenta de la capacidad y el interés de los ciudadanos por cooperar. En resumen: a todos nos preocupa «lo nuestro», pero estamos dispuestos a entendernos con los demás a fin de que cada uno pueda ocuparse de «lo suyo».

Las concepciones de la sociedad y de la persona nos ayudan a entender que se den unas circunstancias de justicia, es decir, unas circunstancias en las que la justicia distributiva representa verdaderamente un problema. Una sociedad es «una empresa cooperativa en vista al beneficio mutuo, marcada típicamente por un conflicto y también por una identidad de intereses», escribió Rawls. Una sociedad debe afrontar un problema de justicia distributiva cuando en ella hay una escasez moderada de recursos (si las personas dispusieran de varitas mágicas no habría ningún problema) y cuando sus integrantes son más o menos parecidos en lo que hace a capacidades naturales (entre dioses y humanos, o entre humanos y bestias, dijo Aristóteles, la ciudad es imposible). Asimismo, cada individuo desea llegar a realizar su concepción del bien. Pero para ello necesita cuantos más bienes sociales mejor. Esta coincidencia —y al mismo

tiempo, este conflicto de intereses por unos bienes moderadamente escasos— origina el problema de la justicia distributiva.

DOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA DISTRIBUTIVA

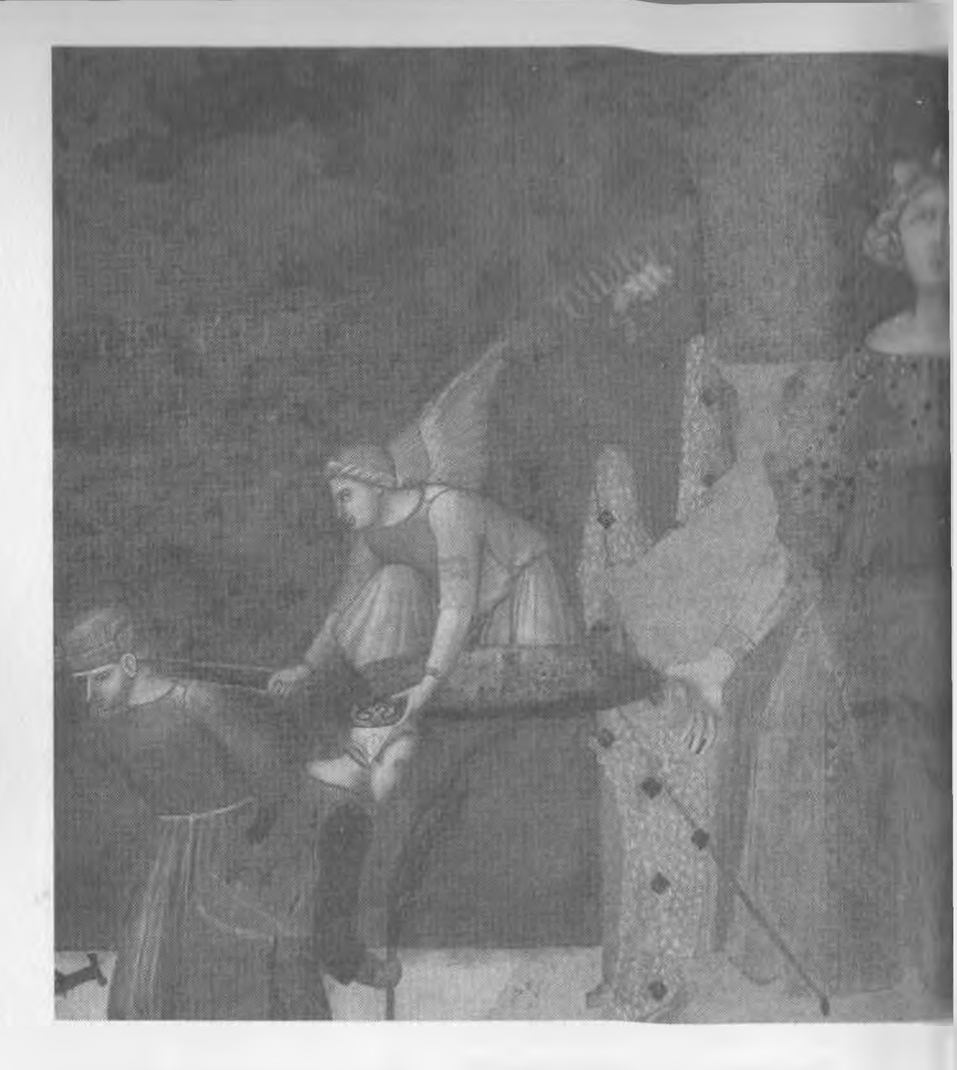
Una vez que Rawls tuvo caracterizadas la sociedad y las personas, ya estuvo en condiciones de precisar los términos del problema a los que su teoría de la justicia debía hacer frente: ¿qué principios de justicia tendrían que informar el orden constitucional de una sociedad democrática concebida como un sistema equitativo de cooperación entre personas libres e iguales, miembros plenamente cooperantes a lo largo de un ciclo vital completo?

La función de los principios de justicia consiste en regular la estructura básica de la sociedad, a través de la cual los ciudadanos deberán cooperar entre sí y determinar qué expectativas de beneficio pueden esperar a cambio: «Nos proporcionan una vía para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen qué distribución de beneficios y qué cargas en la cooperación social son adecuadas».

De entrada, a todos lo mismo

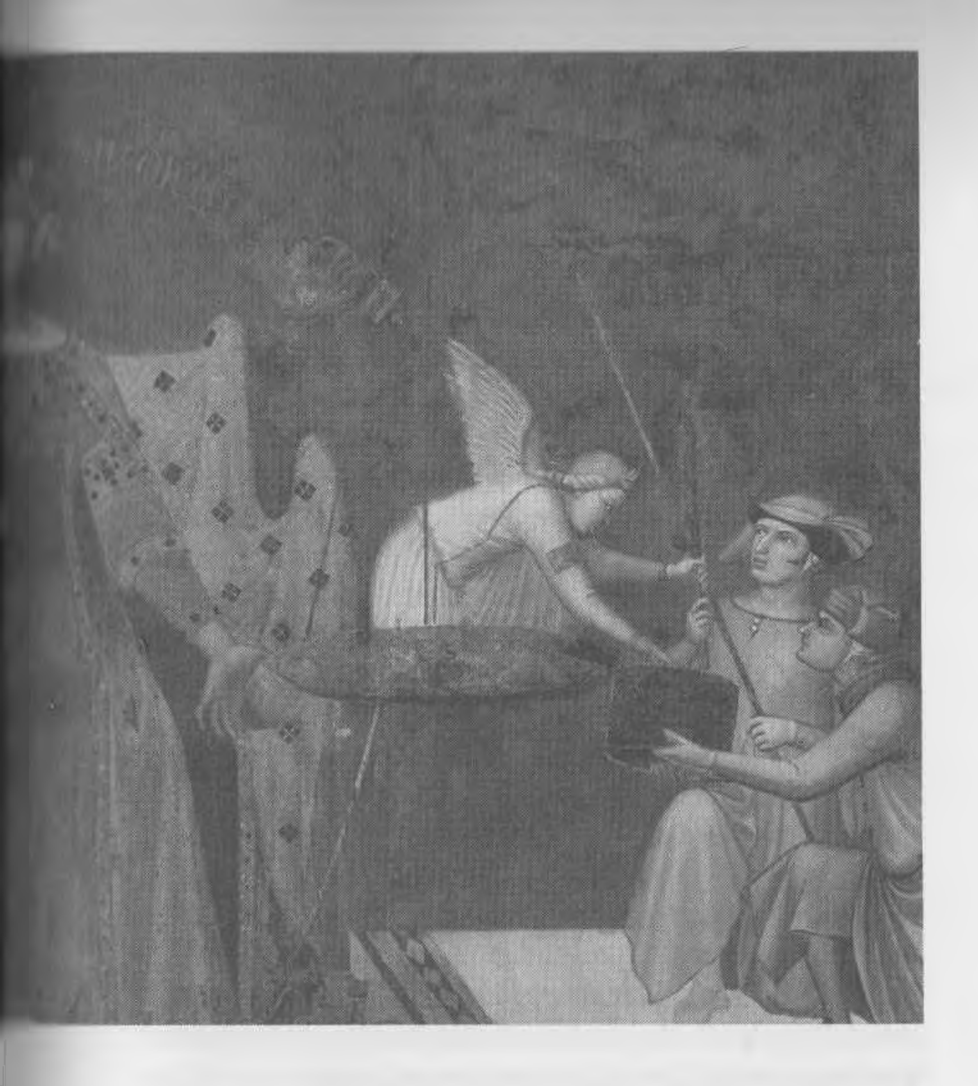
La respuesta general que Rawls ofreció a la cuestión fue la siguiente:

> Todos los bienes sociales (la libertad y las oportunidades, los ingresos y la riqueza, las bases sociales del respeto a uno mismo) tienen que ser distribuidos a partes iguales a menos que



LA DAMA QUE VELA POR LOS INDIVIDUOS

La justicia puede definirse como la virtud de dar a cada uno lo que le corresponde, y su representación más habitual muestra a una mujer con una balanza, motivo que ya fue reproducido por Ambrogio Lorenzetti en el fresco *Alegoría del buen gobierno* (1337-1343), en el Palacio Público de Siena (Italia), que puede verse sobre estas líneas. Dependiendo del tipo de problema y de los intereses y sujetos que haya en juego, suele distinguirse entre distintos tipos de justicia: dis-



tributiva (atiende a la distribución de bienes escasos entre individuos en situaciones parecidas, y fue en la que Rawls centró su análisis político), conmutativa (regula los aspectos particulares de un individuo con cualquier otro individuo), retributiva (asigna pena o castigo a quien infringe una norma), y restaurativa o transicional (para juzgar a los implicados en un cambio de régimen, por ejemplo, cuando se pasa de una dictadura a una democracia y hay víctimas y verdugos).

una distribución desigual de alguno o de todos estos valores sea en beneficio de todos.

Se trataba de una postura inicial igualitarista «por defecto». Tal parecía ser la respuesta natural cuando se parte del supuesto de que todos los ciudadanos son libres e iguales en la misma medida y todos cooperan en la producción de los bienes sociales primarios. De ahí se siguió que la injusticia tendría que ver con desigualdades no beneficiosas para las personas.

El principal problema que se marcó la concepción de la justicia rawlsiana fue determinar qué desigualdades —si es que hubiera alguna— podrían ser justificadas a las personas desaventajadas y mostrar cómo debe plantearse tal justificación. La respuesta de Rawls se concretó en dos principios de justicia: el primero tenía por misión regular la distribución de aquellos bienes sociales que en ningún caso pueden ser distribuidos de manera desigual entre los ciudadanos; el segundo, regular aquellos bienes sociales cuya distribución desigual sería justificable.

Libertades básicas iguales

La crítica de Rawls al utilitarismo indica qué tipo de bienes sociales, según él, no pueden ser distribuidos de forma desigual, a saber, las libertades y los derechos básicos del ciudadano. Ningún tipo de cálculo sobre el bienestar general o la felicidad de la mayoría, ningún tipo de consideración relacionada con las llamadas «razones de Estado» pueden justificar que se vulneren los derechos o las libertades básicos de una persona o un grupo minoritario de personas. Vulnerar estos derechos equivale a no respetar la igualdad básica que debe haber entre los ciudadanos en una democracia. Y eso

es injusto. De hecho, es la injusticia mayor de todas. Por esta razón, Rawls dio al primer principio prioridad con respecto a cualquier otra consideración, y también con respecto a los otros principios de justicia.

Este primer principio, conocido también con el nombre de «principio de libertades básicas iguales», dice lo siguiente: «Toda persona puede hacer la misma reclamación inalienable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales, compatible con el mismo esquema de libertades para todos».

Las libertades básicas de las que habla este principio son las libertades clásicas de la tradición liberal: libertad de pensamiento y conciencia, libertades políticas, libertad de asociación, derechos y libertades vinculados a la integridad de la persona, y derechos y libertades implícitos en el estado de derecho. La única diferencia importante con la tradición liberal tiene que ver con lo que Rawls llamó la «cláusula del valor equitativo de las libertades políticas». La idea es que forma parte del primer principio —y por consiguiente tiene máxima prioridad— garantizar que efectivamente todas las personas tendrán la misma capacidad de influir y participar en el proceso político democrático y, sobre todo, que no habrá interferencias sobre este proceso por parte de los grupos económicos o financieros. De este modo, Rawls pretendía eludir la crítica que Marx había formulado contra el liberalismo por dar libertades meramente formales a los ciudadanos y no libertades reales.

Igualdad de oportunidades y principio de la diferencia

Ahora bien, en este punto Rawls se formuló la siguiente pregunta: la exigencia de un estricto igualitarismo, ¿tiene

que afectar a todos los bienes sociales, incluidos la riqueza y las propiedades? Y respondió negativamente. Todos los estudios y la experiencia parecían indicar que en ausencia de ciertas desigualdades en la distribución de algunos bienes, y sin la incentivación consiguiente de determinadas conductas emprendedoras, la sociedad democrática no dispondría de tantos recursos. Es decir, sin ciertas desigualdades, la cooperación social no sería tan productiva, habría menos bienes a distribuir entre todos los ciudadanos y estos, por consiguiente, tendrían menos posibilidades de llegar a realizar su concepción del bien. Era irracional, pues, empecinarse con dar a todo el mundo lo mismo si una cierta desigualdad repercutía en beneficio de todos. Era irracional considerar que la igualdad es un bien absoluto, sagrado, incondicional.

En consecuencia, Rawls atribuyó al segundo principio de justicia la función de conciliar la exigencia igualitarista inicial con la exigencia de máxima eficiencia y bienestar en la distribución de bienes que requiere la racionalidad cooperativa. El segundo principio debía establecer qué puede ser distribuido de forma desigual en beneficio de todos.

> Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones. En primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condición de igualdad de oportunidades equitativa. En segundo lugar, tienen que promover el mayor beneficio para aquellos miembros menos aventajados de la sociedad.

A la primera condición de este segundo principio, Rawls la llamó también «principio de igualdad de oportunidades». A la segunda, «principio de la diferencia». Y aclaró que así como el principio de libertades básicas iguales tiene prioridad

sobre el segundo principio, el principio de igualdad de oportunidades también tiene prioridad con respecto al principio de la diferencia. Es decir, antes de satisfacer el principio de la diferencia es preciso satisfacer el de la igualdad de oportunidades y, antes de satisfacer este último, es preciso cumplir con el de las libertades básicas iguales.

El principio de la diferencia es esencialmente un principio de reciprocidad.

Justicia como equidad

La idea era bien clara con respecto al principio de igualdad de oportunidades: no es justo que una persona, por el hecho de nacer en una familia o en un colectivo determinado, tenga más posibilidades de vivir una vida mejor que otra persona nacida en otras circunstancias. Lo mismo cabe decir en lo que hace a las capacidades innatas de las personas. Es injusto que la sociedad «castigue» o «premie» a unas personas u otras por el hecho de tener unas capacidades naturales (ser guapo o feo, hábil con la pelota o patoso, etc.) cuando no son responsables de tenerlas. El objetivo, pues, del principio de igualdad de oportunidades era igualar las condiciones de partida de todos los individuos en relación con las expectativas legítimas de satisfacer sus propias aspiraciones vitales.

Sin embargo, la segunda parte del segundo principio, el principio de la diferencia, fue el más controvertido de todos. Su idea de fondo era que, en una democracia, las desigualdades tan solo serán justas si (después de garantizar que todos los individuos poseen iguales derechos y libertades y, además, han gozado de iguales oportunidades) los que tienen menos salen ganando con ellas y, por consiguiente, son los primeros interesados en aceptarlas. Son legítimas las desigualdades que benefician a «todos», que aquí no significa beneficiar a la sociedad como un todo integrado (una

especie de sujeto supraindividual) sino a los individuos que, de otro modo, todavía estarían peor.

Afirmar el principio de la diferencia suponía apartarse tanto de la concepción meritocrática de la sociedad como de la idea de que existe un derecho natural a la propiedad privada (ambas muy presentes en la sociedad norteamericana). No es el mérito lo que justifica la desigualdad. Uno no está legitimado a poseer más que otro porque se lo «merezca» (debido a su esfuerzo, talento o capacidades), sino porque es beneficioso para el que tiene menos.

EL ARGUMENTO CONTRACTUALISTA DE RAWLS

Para justificar su teoría, Rawls construyó un argumento de base contractualista. La idea, en resumen, fue la siguiente: si se consigue definir una situación de elección ideal para escoger principios de justicia, se comparan las distintas concepciones de la justicia alternativa existentes y se ve que la opción preferida serían los dos principios de justicia rawlsianos, entonces puede decirse que han quedado justificados del mejor modo posible.

La estrategia consistía en diseñar un experimento mental que sirviera para poner a prueba las distintas teorías sobre la justicia y seleccionar la mejor. Un experimento que pudiera llevarse a cabo cada vez que se hubiera de abordar un problema de justicia distributiva. La tarea consistía en diseñarlo, es decir, representar en una situación de elección ideal los requisitos morales que a todas luces deberían pesar en esa situación, porque el hecho de que un pacto se dé no significa que el acuerdo sea adecuado, salvo si sus condiciones son equitativas. De ahí que el nombre que Rawls dio a su teoría fuera el de «concepción de la justicia como equidad».

Posición original

Así pues, la tarea principal a la que se enfrentaba Rawls era diseñar una situación ideal de contrato, a la que llamó «posición original», que eliminara todas las ventajas negociadoras que podrían darse entre las partes contratantes y que harían injustificables los términos del acuerdo.

Rawls sugirió que cada uno de los ciudadanos forma parte de la posición original o tiene en ella a un representante cuya misión es velar exclusivamente por sus intereses. A estos representantes los llamó «partes contratantes» o «partes» a secas.

El autor estaba convencido de poder definir adecuadamente la posición original introduciendo algunas medidas restrictivas con respecto a la información de que disponen las partes y la motivación de las mismas, así como otras medidas específicas para que el experimento cumpliera su cometido.

El primer paso consistía en llegar a la imparcialidad desde la ignorancia. Se trataba de que las partes desconocieran todo aquello que haría que fueran parciales en la deliberación. Era cuestión de ponerlas detrás de lo que Rawls llamó un «velo de ignorancia». En virtud de ese velo, ignorarían qué lugar ocupan en la sociedad para la que deben escoger unos principios de justicia (es decir, si son ricos o pobres, por ejemplo); desconocerían también qué concepción del bien o intereses albergan, o a qué raza pertenecen; tampoco sabrían qué capacidades y talentos les son innatos, etc. En resumen, ignorarían quiénes son en realidad. Puestos a ignorar, tampoco sabrían para qué sociedad concreta se les pide que escojan unos principios de justicia (y, por consiguiente, desconocerían la probabilidad de acabar perteneciendo a un grupo social u otro, por ejemplo). Lo único que conocerían

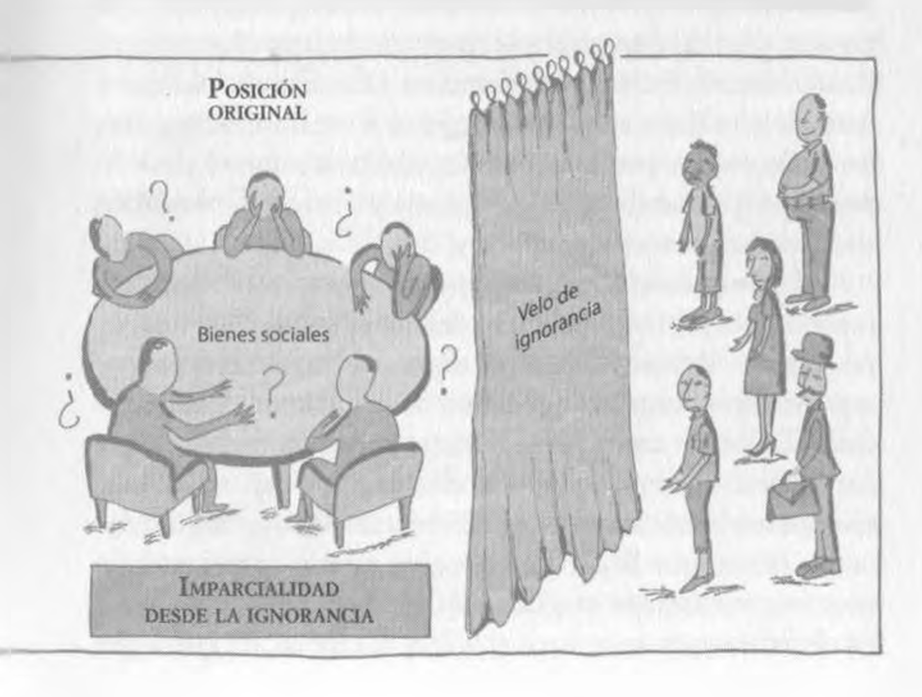
DOS MODOS DE IMPARTIR JUSTICIA

En el pensamiento político hay al menos dos planteamientos cuyo objetivo estriba en facilitar que una persona adopte una perspectiva imparcial con respecto a un problema y pueda juzgar racionalmente a las partes implicadas. Por un lado está el planteamiento del sujeto omnisciente, es decir, el de alguien que conoce absolutamente todos los aspectos que rodean a los hechos bajo escrutinio y, en consecuencia, emite un juicio. La justicia de su juicio resulta del conocimiento sin límites de la situación. Dios, por ejemplo, basa su buen juicio en su condición de sujeto omnisciente. Por su parte, los utilitaristas defendieron que el mejor modo de llegar a la imparcialidad es mediante el pleno conocimiento de las circunstancias. En su opinión, el sujeto que debía emitir un juicio moral tenía que ponerse en la piel de todas las personas potencialmente afectadas y, con este conocimiento en mente, calcular cuál de las posibles alternativas de acción generaría en el mundo mayor placer, bienestar o satisfacción en términos de preferencias satisfechas.



Mejor ignorante

Rawls, inicialmente, también había considerado este tipo de planteamiento. Sin embargo, pronto se percató de las dificultades que surgen a la hora de vincular el buen juicio moral con el pleno conocimiento de las circunstancias. De hecho, la representación más recurrente de la Justicia consiste en una mujer con una balanza en la mano y los ojos vendados. El velo de ignorancia tras el cual deliberan las partes contratantes en la posición original rawlsiana remite a esta misma función de la venda en los ojos. Se trata de ignorar todas aquellas particularidades que podrían llegar a afectar el juicio de uno y que sería irracional tener en cuenta, desde el punto de vista de la justicia, como por ejemplo aquellos aspectos más emocionales o personales (caso de ciertos privilegios inherentes al estatus social, que a menudo se consideran como naturales) que podrían distorsionar la visión que debe tenerse sobre los hechos ocurridos. En la posición original, no saber qué intereses particulares tiene uno obliga a considerar el problema en clave imparcial y universalista.



son hechos muy generales sobre la sociedad y la psicología humana y, de un modo especial, serían conscientes de los intereses fundamentales de las personas concebidas como libres e iguales, racionales y razonables.

En definitiva, en la posición original nadie se encuentra en una situación de ventaja con respecto a los demás. La situación es de máxima imparcialidad. El velo de ignorancia hace que todas las partes sean iguales y que los intereses de cualquier representado reciban la misma protección.

Estos intereses se miden en términos de bienes sociales primarios, que son bienes producidos socialmente y que cualquier individuo necesita para desarrollar sus dos facultades morales superiores (la facultad de tener una concepción de la justicia y la de tener una concepción del bien), correspondientes a su condición de persona racional y razonable. Los bienes sociales primarios son «medios de uso universal» que cualquier individuo deseará poseer más que menos, a fin de desarrollarse como ciudadano libre e igual. Rawls identificó cinco: los derechos y las libertades fundamentales; la libertad de movimiento y de libre ocupación; los poderes y las prerrogativas vinculados a cargos y posiciones de responsabilidad; los ingresos y la riqueza; las bases sociales del «autorrespeto».

Cada parte contratante en la posición original debe intentar conseguir el mayor número de bienes sociales para su representado, a través de un pacto con las otras partes sobre qué principios regularán el orden constitucional de la sociedad. El acuerdo tiene que alcanzarse por unanimidad y debe dar lugar a unos principios de distribución cuyos términos sean generales, universales, públicos y finales. Por último, las partes tienen que llegar a un acuerdo siendo conscientes de que, una vez tomada una decisión, no podrán volverse atrás. Es decir, cuando se levante el velo y comprueben qué lugar

ocupan en la sociedad, qué cualidades naturales poseen, etc., si no les gusta cómo les dejan los principios que adoptaron, no podrán pedir una nueva deliberación sobre principios de justicia más favorables a su situación real.

Deliberar mediante el «maximín»

En tales condiciones, se preguntó Rawls, ¿qué opción preferirían las partes: el principio utilitarista o sus dos principios de la justicia? La respuesta, naturalmente, fue que las partes escogerían sus dos principios de justicia antes que el principio utilitarista. ¿Por qué? Pues porque, debido a las condiciones de ignorancia en que se hallan y lo que hay en juego, las partes tomarían una decisión aplicando la regla del *maximín*, lo que a su vez les llevaría a ver mayores ventajas en los dos principios rawlsianos que en el principio utilitarista.

El *maximín* es una regla de decisión en circunstancias de incertidumbre, es decir, cuando uno no sabe exactamente con qué se encontrará. El término procede de la contracción de la expresión latina *maximum minimorum*, es decir, «máximo de lo mínimo». La regla dice que la decisión más racional será aquella cuyo peor resultado posible sea mayor. No es la única regla para tomar decisiones en circunstancias de incertidumbre. También están el *maximax* (*maximum maximorum*) y la regla de maximización de la utilidad mediana esperada. El *maximax* establece que debe tomarse aquella decisión cuyo mejor resultado sea mayor. La regla de maximización de la utilidad mediana esperada demanda que se escoja aquella opción cuya mediana es superior a las alternativas.

Valga un ejemplo práctico. Un inversor quiere montar un negocio. Su asesor económico le ofrece tres posibilidades:

una heladería, una inmobiliaria o una panadería. Ante la pregunta de cuánto se ganará en cada caso, el asesor responde que todo dependerá «de cómo vayan las cosas». El negocio que puede dar mayores beneficios es la inmobiliaria (por ejemplo, 100.000 euros anuales), pero también puede suponer mayores pérdidas (el riesgo equivale a unos 80.000 euros). La heladería, de promedio, es la mejor inversión (70.000 euros), mientras que, en promedio, la inmobiliaria da 60.000 y la panadería 50.000 euros. Pero el negocio que garantiza un mayor rendimiento en el caso de que las cosas no vayan bien es la panadería (40.000 euros). El *maximax* llevaría a invertir en la inmobiliaria, puesto que tiene la ganancia más alta posible; la regla de maximización de la utilidad esperada, en la heladería, puesto que da el promedio más elevado de los tres; y el *maximín*, en la panadería.

Según Rawls será racional apostar por una regla u otra en función del tipo de bien que haya en juego. Cuanto más importantes sean los bienes, más «conservadora» deberá ser la actitud. En el caso de la posición original, los bienes en juego son de la máxima importancia y, por consiguiente, las partes, en tanto que agentes racionales, aplicarán el *maximín*.

Ante todo, las partes querrán asegurarse de que sus representados no correrán ningún riesgo con respecto a las libertades básicas. Son ellas las que garantizan, antes que nada, que las personas son tratadas como seres libres e iguales, es decir, ciudadanos plenamente cooperantes. Los dos principios de justicia ofrecen esta garantía porque el primer principio establece que las libertades básicas no pueden ser distribuidas de forma desigual, y además tiene primacía sobre cualquier otra consideración. En cambio, el principio utilitarista, cuyo objetivo es conseguir el mayor bienestar para el mayor número de personas, no garantiza a todos y a cada uno de los ciudadanos que sus derechos fundamentales serán garantizados. «Es

posible (pensarán las partes) que mi representado pertenezca a una minoría étnica, sexo o clase social cuya desventaja respecto al resto de personas sea provechosa para el conjunto de la sociedad. Es posible que, en pro del bienestar colectivo o interés general, a mi representado no le garanticen sus derechos básicos. ¿Por qué debería optar, pues, por el principio utilitarista si, en cambio, los principios rawlsianos se los garantizan ya de buena entrada?»

Las partes deliberarán de modo parecido cuando se planteen cómo deberían ser distribuidos los ingresos y la riqueza. Un principio de distribución podría ser dar a todos lo mismo. «Pero imaginemos que una distribución desigual lleva a que todos ganen todavía más que en un reparto igual. ¿Por qué mi representante querría tener menos si podría tener más?» Por otra parte, que exista una cierta desigualdad en la distribución del dinero no significa que unas personas sean más dignas que otras. El dinero es tan solo un medio para alcanzar objetivos, pero no es preciso que los objetivos vitales de uno precisen de mucho dinero (si uno es monje, por ejemplo, no necesitará mucho).

En cualquier caso, las partes en la posición original no saben qué concepción del bien sostienen sus representados (si es una concepción «cara» o «barata», por ejemplo). Así que Rawls sugirió considerar la deliberación de las partes desde dos perspectivas, la del grupo más aventajado (o ricos) y la del grupo menos aventajado (o pobres). «No sé a qué grupo pertenecerá mi representado (se dirá cada parte contratante), si al más aventajado o al menos aventajado. Si pertenece al menos aventajado pero, merced a la desigualdad, tiene tanto como podría llegar a tener, no veo qué objeción podría formular contra el principio de la diferencia. Por el contrario, el principio utilitarista solo garantiza que se adoptarán medidas que conlleven maximizar la utilidad esperada del

ciudadano medio. Pero no garantiza que mi representado, en el caso de ser pobre, ganará al máximo con las desigualdades.» Por otra parte, considerado desde el punto de vista del grupo más aventajado, el principio de la diferencia resulta también más convincente que el principio utilitarista. La principal baza a su favor es que, en contraste con este último, el principio de la diferencia puede ser hecho público desde un buen principio y, por consiguiente, todo el mundo es consciente de qué puede suceder en el proceso de distribución (en cambio, con el principio utilitarista existe siempre la posibilidad de que el hecho de ocultar una pauta distributiva sea más beneficioso para algunos o para el conjunto considerado agregadamente). Además el principio de la diferencia beneficia a todos los ciudadanos en cuanto tales y, por consiguiente, demuestra un mayor respeto a la idea de reciprocidad entre ciudadanos. En consecuencia, la sociedad rawlsiana será más estable que la sociedad utilitarista.

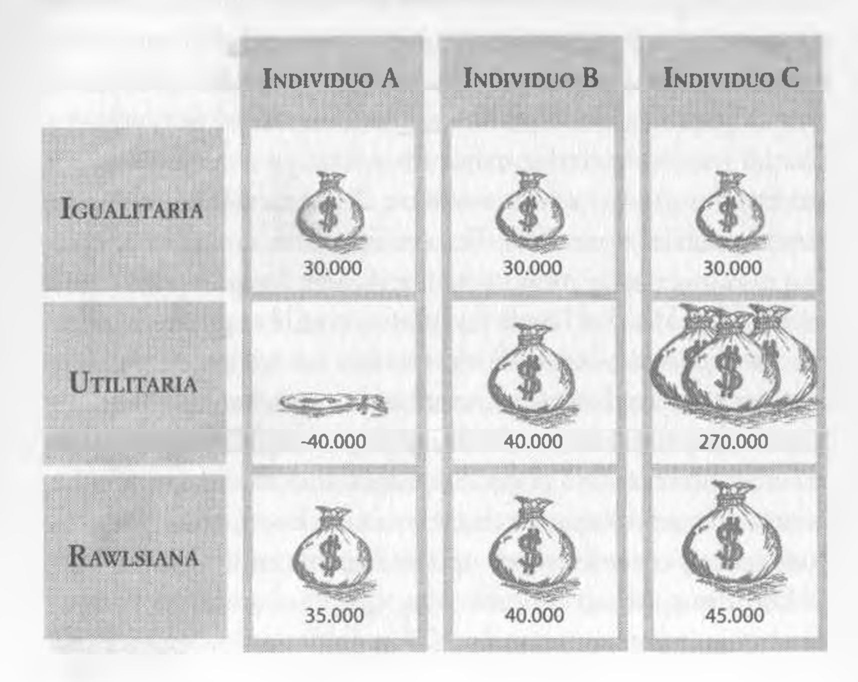
Equilibrio reflexivo

La posición original es un experimento mental en forma de contrato hipotético. Rawls imaginó qué decidirían unos individuos en unas condiciones especiales, si tuvieran que decidir en condiciones ideales qué principios de justicia son adecuados para nuestras democracias avanzadas. Pero había que justificar por qué este ejercicio de imaginación habría de tener algún efecto sobre lo que uno debe pensar sobre la justicia.

Ante esta cuestión, lo primero que subrayó Rawls fue que no es tan extraño que para tratar este tipo de problemas se planteen experimentos mentales. ¿Qué otro modo de pensar tenemos al alcance? ¿Cómo podemos poner a prueba

UNA MODERADA Y VENTAJOSA DESIGUALDAD

Rawls se preocupó siempre de que sus teorías fueran factibles a nivel práctico, por lo que apuntaló su crítica al utilitarismo con el siguiente supuesto. Imagínense tres países: Igualitaria, Utilitaria y Rawlsiana. En el primero de ellos, todo el mundo tiene los mismos ingresos dinerarios a final de año, por ejemplo 30.000 euros. El principio básico de distribución es la igualdad. Sin embargo, esta regla hace que la producción global de riqueza sea baja, pues los individuos tienen pocos incentivos para producir más. En cambio, en Utilitaria se acepta que haya desigualdades si, gracias a los incentivos que conllevan, se consigue maximizar el bienestar medio por individuo, que en este caso asciende a una media de 90.000 euros. Finalmente, en Rawlsiana, en vez de distribuir por igual los ingresos o maximizar la renta media, se adoptan políticas que toleran ciertas desigualdades a cambio de que quien tiene menos tenga asegurado más que en cualquier otra circunstancia (en el presente ejemplo, 35.000 euros). El resultado es que los habitantes de Rawlsiana tienen mayores ingresos que en Igualitaria y no padecen los riesgos de Utilitaria.



	Individuo A	Individuo B	Individuo C
Igualitaria	30.000	30.000	30.000
Utilitaria	-40.000	40.000	270.000
Rawlsiana	35.000	40.000	45.000

una propuesta moral? La famosa Regla de Oro (no hagas a otro lo que no te gustaría que te hicieran a ti) no es sino un ejercicio de imaginación, al fin y al cabo: uno se pone en el lugar de otro y se imagina cómo le afectaría que le hicieran a él lo que se está planteando hacer. Si en ese ejercicio se da cuenta de que a él tampoco le gustaría que le hicieran algo, entonces tiene una razón para no hacerlo, a menos que considere al otro un ser inferior.

Lo que hace que deban tomarse en serio las deliberaciones y decisiones imaginarias de la posición inicial es que esta situación escenifica idealmente las condiciones óptimas para comparar concepciones alternativas sobre la justicia. Ahora bien, señaló Rawls, la decisión que las partes tomarían en la posición original deberá casar, ser coherente con lo que uno piensa habitualmente sobre la justicia cuando sospesa la cuestión con más calma. Al final, lo que hace que una persona considere que una teoría política es más justificada que otra, es que las conclusiones que se obtienen de ella se avienen mejor con los juicios que uno sostiene cuando considera la cuestión con calma. Una buena teoría moral, al fin y al cabo, lo que hace es vincular mejor ideas que ya tenemos sobre la cuestión y, gracias a esos vínculos, llegamos a ideas nuevas o hasta entonces aparcadas. Por consiguiente, cuando uno afirma que una teoría moral está justificada, lo que quiere decir es que se da lo que Rawls llamó un «equilibrio reflexivo» entre los aspectos básicos de esa teoría y los juicios ponderados que uno habitualmente tiene sobre la cuestión. Una teoría es buena no porque se fundamente en premisas incuestionables o autoevidentes, sino porque consigue introducir mayor coherencia en nuestro sistema de creencias, es decir, en lo que habitualmente pensamos sobre un tema en sus múltiples aspectos.

Eso no implica, sin embargo, que las teorías deban ser necesariamente conservadoras. En ese intento de conseguir

una mayor coherencia es posible que uno se percate de que ciertas afirmaciones o juicios que hasta entonces hacía de forma natural, ya no puede seguir haciéndose (por ejemplo, tal como aprendió el joven Rawls, no tiene sentido que una madre se enoje con su hijo porque tiene amigos negros y al mismo tiempo le insista que hombres y mujeres son iguales).

¿CÓMO SERÍA UNA SOCIEDAD RAWLSIANA?

En realidad, Rawls estaba convencido de que en el caso de que sus dos principios de justicia informaran realmente el orden constitucional estadounidense, la sociedad norteamericana sería muy distinta. Pero ¿qué aspecto tendría? ¿Cómo sería una sociedad rawlsiana desde el punto de vista institucional? Rawls no se prodigó mucho en los medios de comunicación ni quiso intervenir activamente en el debate público sobre problemáticas políticas o morales. En *Una teoría de la justicia* sostuvo que los filósofos no debían inmiscuirse en los asuntos más concretos de la realidad política. Corresponde a los políticos y a todos los ciudadanos cuando votan decidir cuál es la mejor medida política que hay que implementar. Naturalmente, esa decisión está condicionada siempre por las circunstancias en las que se encuentre el país.

Sin embargo, en una de sus lecciones de historia de la filosofía política ante sus alumnos en Harvard, se atrevió a puntualizar qué reformas eran necesarias en Estados Unidos a fin de consolidar su condición de democracia liberal. En primer lugar, dijo, era preciso reformar la ley electoral, a fin de que las campañas electorales y, por consiguiente, el acceso al poder quedase totalmente desligado del dinero. Todavía hoy, los candidatos a la presidencia tan solo tienen posibilidades de llegar a la Casa Blanca si consiguen enormes cantidades

de dinero para financiar su campaña. Eso hace que los candidatos estén en deuda con los donantes más generosos (empresas o particulares) cuando ocupan el cargo. En segundo lugar, dijo, es necesario que haya igualdad de oportunidades educativas para los jóvenes. En tercer lugar, que exista algún tipo de seguridad social para todos los ciudadanos. En cuarto lugar, que se garantice de algún modo el trabajo a la gente, un trabajo socialmente útil. Finalmente, es perentorio reformar el sistema para que haya una verdadera igualdad entre hombres y mujeres.

Algunos vieron en la teoría rawlsiana una justificación del estado del bienestar. Sin embargo, Rawls rechazó explícitamente esta interpretación. También se cuidó de aclarar que su pensamiento estaba tan lejos del neoliberalismo como del socialismo de Estado con economía planificada.

Según Rawls, el problema de las sociedades con estado del bienestar es que muestran poco interés en separar los derechos políticos del poder económico —es decir, no respetan la cláusula del valor equitativo de las libertades políticas— y no se toman en serio el imperativo de proporcionar a todos los ciudadanos una igualdad real de oportunidades. El estado del bienestar es un medio para mantener la «decencia» de un sistema injusto, porque tolera grandes desigualdades en la posesión de propiedades. Con respecto al capitalismo neoliberal, no respeta los dos principios de la justicia rawlsianos porque la libertad de los ciudadanos es meramente formal: se rechaza que las libertades políticas deban poseer un igual valor, y el crecimiento económico y la eficiencia priman sobre la provisión de recursos para los más desaventajados. Y en el caso del socialismo de Estado con economía dirigida, señaló Rawls que se viola el primer principio de las libertades básicas iguales y también su valor equitativo.

Socialismo liberal o democracia de propietarios

En opinión del filósofo estadounidense, dos regímenes políticos podrían realizar bien sus principios de justicia. El primero sería un régimen socialista de corte liberal, el segundo lo que él llamó una «democracia de propietarios».

En el régimen socialista liberal los medios de producción pertenecen a la sociedad. Así, por ejemplo, las empresas están en manos de los trabajadores, que se organizan en cooperativas. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en los estados con planificación central, en un régimen socialista liberal existe un mercado competitivo entre las empresas.

En una democracia de propietarios se permite la propiedad privada de los bienes de producción. Ahora bien, existe toda una serie de mecanismos institucionales que impiden que el grueso de esa propiedad se concentre en unas pocas manos. Por ejemplo, se procura una auténtica igualdad de oportunidades concediendo idénticas oportunidades educativas a todo el mundo. El objetivo es «dispersar» la propiedad de la riqueza y el capital entre los ciudadanos, a fin de que todos ellos puedan considerarse miembros de un sistema equitativo de cooperación. De este modo se evita también que aquel que tiene poder económico tenga también mayor poder político.

Rawls no se pronunció sobre cuál de estos dos regímenes realizaba mejor su concepción de la justicia como equidad. La decisión a favor de uno u otro recae sobre los ciudadanos, dijo, y deberá tomarse teniendo en cuenta las circunstancias históricas.

Capítulo 3

EL GIRO POLÍTICO DEL LIBERALISMO

Tras el éxito de *Una teoría de la justicia*, Rawls fijó su atención en el problema del pluralismo ideológico y religioso de las sociedades democráticas y la cuestión de la tolerancia y la estabilidad. Como resultado pergeñó la doctrina del liberalismo político basada en el consenso por superposición entre doctrinas comprehensivas razonables.

La vida de Rawls después de la publicación de *Una teoría de la justicia* fue más bien monótona y previsible, propia de un profesor universitario dedicado en cuerpo y alma a sus obligaciones docentes y a sus compromisos como escritor. En lo que hace a la docencia, en el año 1979 la Universidad de Harvard le otorgó la cátedra James Bryant Conant, que había dejado vacante el premio Nobel de Economía Kenneth Arrow. El hecho de ocupar semejante puesto suponía pasar a formar parte de uno de los cuerpos de profesores más prestigioso del país (en aquel momento tan solo había ocho cátedras similares en Harvard).

Rawls enseñó en el Departamento de Filosofía de dicha universidad hasta 1995. Siempre puso un gran empeño en preparar los cursos que habitualmente se le asignaban. Dos de ellos tenían un enfoque histórico y consistían en estudiar autores clásicos de la filosofía moderna. Uno estaba dedicado a la historia de la filosofía moral o ética, y el otro a la historia de la filosofía política. Al final de su vida, algunos de sus discípulos insistieron ante Rawls para que publicara las

lecciones que les había impartido sobre historia de la filosofía y le ayudaron en el trabajo de edición. Así, en 2000, dos años antes de su muerte, aparecieron sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral.* Y ya póstumamente, en 2007, también vieron la luz sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía política.*

Durante todos sus años como profesor, Rawls supervisó los trabajos de doctorado de una cantidad muy notable de alumnos que posteriormente desarrollarían una carrera académica brillante. No es ninguna exageración afirmar que creó una escuela de pensamiento político. Uno de sus discípulos, Thomas Pogge, dijo una vez que «la mayoría de buenos departamentos de filosofía de Estados Unidos tienen al menos un alumno destacado de las clases de Rawls».

La carrera de Rawls como escritor fue, en palabras suyas, una «monomanía». El éxito de *Una teoría de la justicia* le cogió por sorpresa. Cabe tener en cuenta que se vendieron casi medio millón de copias tan solo en inglés y que el libro fue traducido a una cincuentena de idiomas. Algunos testimonios contaron a Rawls que habían visto ejemplares de *Una teoría de la justicia* en la plaza de Tiannanmen de Pekín, durante la revuelta democrática de trágico final que los estudiantes chinos protagonizaron en 1989. Según él mismo confesaba, su intención tras publicar su libro más famoso era dedicarse a la psicología moral, una cuestión de la que hasta entonces se había ocupado poco pero que le interesaba especialmente. Sin embargo, los elogios, las polémicas y las interminables discusiones que la obra generó hicieron que se sintiera obligado a no abandonar las ideas expuestas en su libro. Rawls se pasó el resto de su vida disertando sobre el problema de la justicia e intentando mejorar su teoría a partir de las críticas y comentarios que continuamente fue recibiendo.

UN REMOLINO DE POLÉMICAS

Las ideas que Rawls expuso en *Una teoría de la justicia* en seguida fueron objeto de una gran atención y también, claro está, blanco de innumerables críticas. Entre todas ellas, cabría distinguir tres tipos de objeciones distintas y hasta cierto punto contradictorias entre sí. Un conjunto de autores señaló que la justicia como equidad era «insuficientemente liberal». Por otra parte, otro grupo criticó a Rawls que su propuesta fuera «insuficientemente igualitarista». Finalmente, un tercer conjunto intentó mostrar que su teoría era o bien «insuficientemente neutral» o bien «excesivamente neutral» con respecto a las concepciones del bien de las personas en una democracia liberal. Los tres tipos de objeciones podían llegar a ser preocupantes para Rawls porque su teoría se presentaba como eminentemente liberal, igualitarista y neutral.

Entorchados de liberalismo

Entre los autores que cuestionaron el carácter liberal de Rawls figuró uno de sus compañeros de departamento, Robert Nozick (1938-2002). En 1974 publicó un libro, *Anarquía, Estado y utopía*, que pronto se ganaría el aprecio de los políticos neoliberales y neoconservadores de finales de la década de 1970, como Margaret Thatcher (1925-2013), quien llegó a primera ministra del Reino Unido en 1979, y Ronald Reagan (1911-2004), presidente de Estados Unidos entre 1981 y 1989.

Lo primero que Nozick criticó a Rawls fue que creyera que existe un problema llamado justicia distributiva. ¿Por qué debería uno preocuparse por cómo han de distribuirse los bienes que hay en una sociedad? Esto sería un problema,

dijo, si no supiéramos qué contribución hace cada individuo a la riqueza social. Sin embargo, la contribución de cada uno es muy fácil de determinar cuando existe un mercado en el que las personas ofrecen su fuerza de trabajo y sus talentos a cambio de una remuneración. Lo importante es que los individuos son por naturaleza libres y poseen unos derechos fundamentales. Uno de ellos, el derecho a la propiedad privada. Por consiguiente, el Estado no tiene ninguna legitimidad para quitar aquello que es de uno para dárselo a otro. Así pues, por ejemplo, los impuestos son ilegítimos si lo que el Estado persigue con ellos va más allá de procurar seguridad y garantías a los individuos para que hagan lo que quieran con lo que es suyo. Los impuestos son una especie de trabajo forzado. En realidad, cuanto menos Estado, mejor para las personas, más libres serán.

El impuesto a los productos del trabajo va a la par con el trabajo forzado.

ROBERT NOZICK

El ojo crítico de Nozick se dirigió especialmente contra el principio de la diferencia. En su opinión, se trataba de «un principio de estado final pautado». Es decir, se trataba de un principio cuyo principal propósito era conseguir que al final de un período concreto se hubiera realizado una pauta de distribución determinada. Los principios de estado final pautados son típicos del socialismo, subrayó Nozick (por ejemplo, el famoso principio de Marx «de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades»). Ahora bien, este tipo de principios implica necesariamente que el Estado interferirá en las decisiones que tomen las personas. Bajo un esquema de esta clase, la libertad individual resulta imposible. Por otra parte, afirmó Nozick, las cosas no caen del cielo como el «maná» bíblico. Las cosas llegan al mundo vinculadas a las personas, tienen una historia. Las cosas no



Tras la Segunda Guerra Mundial, las democracias liberales impulsaron medidas que mejoraron las condiciones de vida y la movilidad social de las clases trabajadoras. Sin embargo, ya en la década de 1970, esta orientación recibió las críticas del pensamiento neoliberal, uno de cuyos heraldos fue el filósofo Robert Nozick, exaltador del individualismo y la no injerencia del Estado en la actividad económica; a su juicio, el mercado era el espacio de la libertad individual por antonomasia. Estas ideas fueron seguidas por estadistas como Margaret Thatcher, primera ministra del Reino Unido entre 1979 y 1990, y Ronald Reagan, presidente de Estados Unidos entre 1981 y 1989. Ambos aparecen retratados en la imagen superior.

las crea la «sociedad», sino unos individuos determinados y no otros. Por consiguiente, para saber si alguien tiene derecho a algo, lo único que cabe preguntarse es si ese individuo es el legítimo titular de ese bien, es decir, si la historia de ese bien está ligada a la persona en cuestión. Si lo es, no hay nada más que hacer. Debe admitirse que el devenir de los hechos —por ejemplo, que uno sea más hábil o tenga más suerte a la hora de vender sus productos— conduce a que uno posea mucho más que otro. Las desigualdades entre las personas son la otra cara de la moneda de la libertad individual. Las personas con suerte, naturalmente, tienen el deber moral de ayudar a las personas que han tenido peor fortuna en su vida. La caridad es una virtud muy elogiable. Pero el Estado no puede inmiscuirse y forzar a nadie a ser caritativo.

Las críticas igualitarias

En las antípodas de Nozick y de la corriente neoliberal, un grupo de pensadores próximo al socialismo o la socialdemocracia criticó a Rawls que no fuera más allá en la defensa del igualitarismo. Algunos de ellos conformaron la corriente del «igualitarismo de la suerte», entre cuyos componentes destacaba el estadounidense Ronald Dworkin (1931-2013), estudioso de la filosofía del derecho. Según esta versión del igualitarismo, una sociedad es justa cuando el factor suerte no condiciona cómo se distribuyen los bienes entre las personas. Todos estos autores reconocían su deuda con Rawls y pretendían sacar el máximo de consecuencias posibles de su tesis, según la cual la lotería social (el lugar social que uno ocupa al nacer) o la lotería natural (los talentos y capacidades que uno tiene de modo innato) son hechos moralmente arbitrarios.

La mayoría de los igualitaristas de la suerte sostuvieron que la teoría rawlsiana no conseguía anular todos los efectos de la «suerte bruta» en la distribución desigual de los bienes entre ciudadanos. ¿Por qué no aplicar, por ejemplo, la cláusula del valor equitativo de las libertades políticas a todas las libertades? ¿Por qué no elevar el principio de la diferencia a requisito de alcance constitucional?

Asimismo, subrayaron que Rawls no había sabido articular el papel que deben tener la responsabilidad y los gustos de las personas en la distribución de los bienes sociales. Si un individuo ha trabajado mucho en su vida, mientras que otro no ha hecho más que dedicarse a sus aficiones, ¿es justo que el primero tan solo pueda tener más que el segundo si, de ese modo, el segundo obtiene el máximo número de bienes? ¿Qué hacer con aquellos individuos que, en lugar de trabajar, se pasan la vida surfeando?

A menudo, a este tipo de críticas se le unían otra clase de objeciones. Por ejemplo, recriminaban a Rawls que a la hora de plantear la cuestión de la justicia distributiva se hubiera fijado en un tipo de bienes y no en otro. Según Dworkin, en lugar de centrarse en los bienes sociales primarios que resultan de la cooperación social, debería haberse fijado en los recursos de que dispone una persona (entendiendo por recursos tanto los bienes externos como sus habilidades y condiciones). Según el economista indio Amartya Sen, premio Nobel de Economía en 1998, Rawls debería haberse centrado en la posibilidad que tienen realmente los individuos de transformar los recursos materiales en capacidades básicas (moverse, alimentarse, participar en la vida comunitaria, etc.). Según Sen, la teoría de Rawls «se ocupa de las cosas buenas, en vez de lo que suponen esas cosas para los seres humanos». Es obvio que un parapléjico o un invidente, por ejemplo, necesitan muchos más medios que una perso-

na no parapléjica o un vidente para desplazarse y llevar una vida social normal.

Por otro lado, algunos igualitaristas objetaron a Rawls que tomara como objeto de aplicación de los principios de justicia únicamente la estructura básica de la sociedad. Según el filósofo canadiense Gerald Cohen (1941-2009), una sociedad es justa cuando en ella existe un cierto *ethos* (una moral compartida) por el cual no tan solo las principales instituciones cumplen con los principios de justicia, sino también las personas en sus conductas particulares. Asimismo, desde el feminismo se criticó a Rawls que no prestara la debida atención a la institución de la familia, cuando es principalmente en ella donde se fraguan la explotación y el dominio patriarcal sobre las mujeres.

Exigencias de neutralidad

Además de la polémica sobre las raíces auténticamente liberales o igualitaristas de la concepción rawlsiana, la publicación de *Una teoría de la justicia* dio lugar también a un intenso debate sobre la relación que aquella mantenía con las distintas concepciones del bien. La discusión se desarrolló en dos frentes.

Por un lado, hubo quien criticó a Rawls que no se hubiera percatado de que su concepción de la justicia como equidad presuponía toda una serie de tesis a las que tan solo una serie de concepciones del bien podían dar su aprobación. La crítica consistía en decir que el argumento de la posición original estaba *viciado* a favor de unas formas de entender la vida, o sea, no era totalmente neutral. En el diseño de la posición original se habían colado presupuestos controvertidos sobre la vida buena. Solamente concepciones del

bien marcadamente liberales (es decir, concepciones en las que lo bueno es que el individuo viva «a su manera», sin ninguna restricción excepto la libertad de los demás de vivir también «a su manera») podrían apoyar que la justicia no se base en ninguna concepción del bien compartido, sino en lo que unos individuos racionales escogerían en unas circunstancias especiales. El mismo planteamiento argumentativo contractualista favorecía visiones del bien exclusivamente liberales. Sin embargo, en las democracias no todo el mundo sostiene visiones de esta clase. Un monje, por ejemplo, no fundamenta el valor de sus decisiones en el hecho de que sea él quien las ha tomado: si se ha hecho monje es porque Dios le ha *llamado*, no porque él quisiera serlo.

Por otra parte, hubo quien criticó a Rawls no tan solo que su argumento fuera insuficientemente neutral entre las concepciones del bien que podemos hallar en las democracias occidentales, sino que pretendiera justamente dotar a su teoría de una neutralidad que además de quimérica resultaba altamente perniciosa. En esta crítica sobresalieron los autores llamados comunitaristas (entre ellos, Michael Sandel). En opinión de estos, en las sociedades democráticas modernas se ha desarrollado una forma de comprender el bien que resulta perjudicial para la vida moral de las personas. La teoría de Rawls constituiría una muestra de ello.

Según los comunitaristas, lo importante a la hora de resolver un dilema moral no es qué deseamos ser, sino quiénes somos, qué somos. El único modo de salir de un atolladero moral es tener presente a qué comunidades pertenece uno (familia, profesión, ciudad, país, etc.). Para poder responder la pregunta «qué hacer», uno antes tiene que saber responder a la cuestión «quién soy». Los límites de la justicia se hallan en los límites de la comunidad a la que uno pertenece.

Lo justo no puede ser anterior a lo bueno. Primero cabe comprender la comunidad en la que uno se halla y tan solo después podrá resolverse la cuestión de la justicia. Sin embargo, la teoría rawlsiana hace todo lo contrario: las partes en la posición original desconocen para qué sociedad tienen que escoger unos principios de justicia.

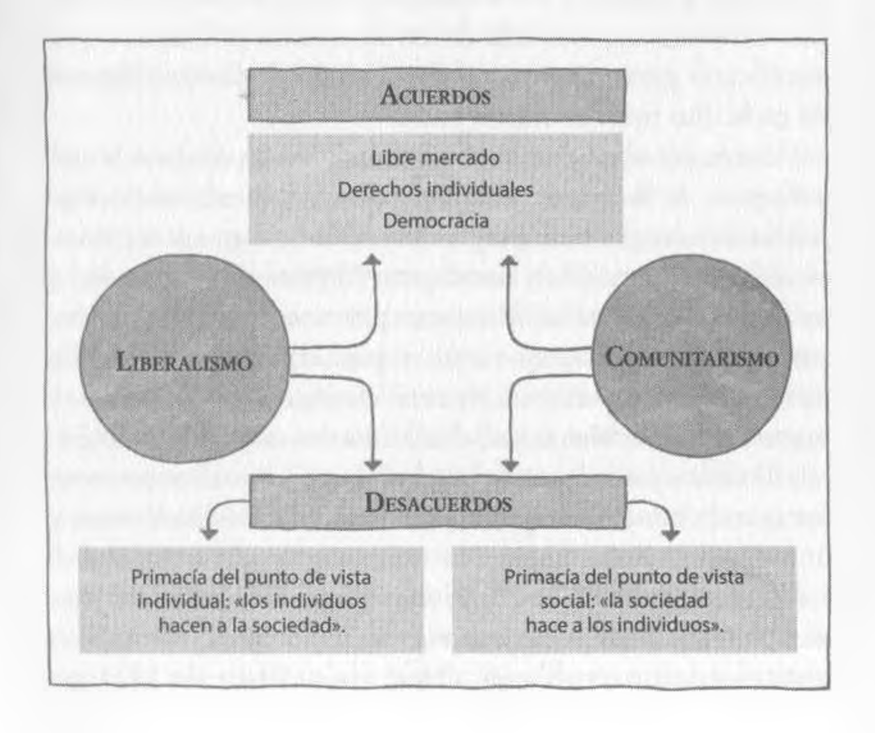
EL CONTRAATAQUE DE RAWLS

Rawls intentó responder de algún modo a cada una de estas polémicas. Una parte considerable de las réplicas a los dos primeros conjuntos de críticos se hallan en el libro *Justicia como equidad: una reformulación*, que salió publicado en 1999 y que consiste básicamente en las lecciones que Rawls impartía a sus alumnos de Harvard sobre su propia teoría de la justicia.

Contra la objeción de Nozick y los neoliberales de que sus principios de la justicia comportaban que el Estado interfiriera continuamente sobre las decisiones de los individuos y, por consiguiente, fueran contrarios a la libertad individual, Rawls subrayó que los principios se aplican en un marco de reglas público y aprobado. No hay interferencias, sino condiciones. El objetivo de estas condiciones es preservar una «justicia de trasfondo» que garantice que en una democracia todas las personas serán tratadas como ciudadanos, es decir, como individuos libres e iguales en la misma medida. La regulación de la actividad económica y los impuestos (como, por ejemplo, el impuesto sobre donaciones y herencia) sirven para regular «cómo la gente adquiere propiedad a fin de poder distribuirla más equitativamente y proveer una igualdad de oportunidad equitativa en educación, etc.». Es preciso distinguir, dijo

LA SOCIEDAD MOLDEA AL INDIVIDUO Y LA MORAL

La filosofía comunitarista se opone a ciertos aspectos de la orientación individualista del pensamiento liberal. No hay que confundir «comunitarismo» y «comunismo»: si el segundo apuesta por la destrucción del sistema económico liberal, el primero solo pide reconocer la importancia de la pertenencia a una comunidad. Aunque la mayoría de comunitaristas comparten con el liberalismo la inalienabilidad de los derechos individuales, consideran que la conceptualización de la justicia y la moral pública debe desarrollarse a partir de la pertenencia a determinados grupos o comunidades. Si el liberalismo clásico entendía que los individuos moldean a su gusto o interés la sociedad (así sería desde un punto de vista contractualista), los comunitaristas resaltan la influencia de las costumbres y valores colectivos en la constitución intelectual de los particulares. La principal conclusión práctica comunitarista es que en muchos aspectos no existen principios universales que puedan resolver los dilemas morales, puesto que los valores éticos devienen tales en virtud de su imbricación en una comunidad.



Rawls, entre aquellos principios que regulan la estructura básica de la sociedad y aquellos principios que se aplican directamente sobre las transacciones entre individuos y asociaciones.

Asimismo, Rawls también intentó responder a alguna de las críticas que le formularon los igualitaristas de la suerte y las feministas. A diferencia de su respuesta a Nozick, el debate con ellos hizo que modificara ligeramente algunas de sus tesis. Por ejemplo, aclaró que una sociedad justa debería poder garantizar que «las necesidades básicas de los ciudadanos son satisfechas, al menos hasta el punto en que su satisfacción sea necesaria para que los ciudadanos comprendan lo que significa [el primer principio de justicia] y sean capaces de ejercer fructíferamente esos derechos y libertades [del primer principio]». Sin embargo, rechazó que fuera necesario ampliar el valor equitativo para todas las libertades individuales, más allá de las libertades políticas. ¿Qué significaría garantizar que el derecho de confesión religiosa de cada uno tiene el mismo valor?

Contra aquellos que le acusaron de no reparar en la importancia de la responsabilidad personal, Rawls adujo algo parecido a lo que había replicado a Nozick: que sus principios de justicia regulan la estructura básica de la sociedad y no llegan al nivel de las decisiones personales. En su opinión, sus principios permiten aunar responsabilidad individual y justicia social. Asimismo, intentó clarificar —contra Sen— que su índice de bienes sociales primarios era suficientemente «flexible» para detectar y acomodarse a aquellos casos en los que un ciudadano precisa de una porción distributiva y una atención particular.

Con todo, el tipo de objeciones al que Rawls dedicó más atención fue al de los comunitaristas, porque estos habían identificado un problema al que en su libro de 1971 no

había prestado la suficiente atención: la neutralidad de las instituciones democráticas cuando una sociedad es eminentemente plural. Esta problemática afectaba de lleno a su primer principio de justicia, el de las libertades básicas iguales. Si su concepción de la justicia como equidad no era igualmente respetuosa con todas las concepciones del bien de una sociedad democrática, entonces no servía. Se trataba de preguntarse si la estructura básica de una sociedad rawlsiana favorecería más unas doctrinas comprehensivas (visiones generales sobre la vida humana y el cosmos) que otras. En el caso de que fuera más favorable hacia unas que hacia otras, entonces no podría conseguir que algunos individuos razonables de una sociedad democrática la apoyaran. En consecuencia, la concepción sería inestable.

El estallido de la pluralidad

Rawls confesó que se había centrado en el problema de la neutralidad porque ciertas interpretaciones de su propuesta hacían que su concepción de la justicia fuera inestable. Se trataba, por consiguiente, de un problema interno a su teoría. Sin embargo, resulta muy difícil desvincular esta decisión de los cambios que estaba experimentando el mundo en aquellos tiempos. Como reconoció el filósofo alemán Jürgen Habermas, con su liberalismo político Rawls supo prever que la cuestión del pluralismo —sobre todo, el religioso— constituiría uno de los principales retos de las sociedades democráticas contemporáneas.

A finales de la década de 1980 fue evidente que la lucha ideológica que había caracterizado buena parte de la segunda mitad del siglo había llegado a su fin. La caída

del muro de Berlín (1989) fue el símbolo de que las democracias occidentales habían triunfado ante el comunismo de Estado apadrinado por la Unión Soviética. Según el politólogo estadounidense Francis Fukuyama, la historia, entendida como una lucha continuada entre posturas antagónicas, había llegado a su fin, es decir, a partir de aquel momento quedaba claro que solo había una alternativa posible: la democracia liberal con sistema económico capitalista. Los neoliberales y neoconservadores acogieron esta idea con entusiasmo. Fueron los años dorados de lo que sus detractores dieron en llamar «pensamiento único», que no admitía alternativas doctrinales. Naturalmente, el problema de la distribución de la riqueza seguía existiendo y era tan acuciante o más que antes, pero las cuestiones de la desigualdad y la justicia distributiva pasaron a un segundo plano.

Por otra parte, en el último tercio del siglo XX las sociedades democráticas experimentaron unos procesos de cambio cultural hasta entonces inauditos. Para empezar, en muchas democracias occidentales el secularismo (es decir, la vida sin religión) se convirtió en la norma, aunque no sucedió lo mismo en Estados Unidos. En opinión de Rawls, ello se debió a que en su país siempre hubo separación entre Estado y religión, mientras que en Europa la religión había sido siempre parte del entramado político hasta que el Estado se modernizó y secularizó. Así pues, ¿podían sentirse molestas las personas religiosas con la democracia? ¿Podían ofrecerle un apoyo sincero, si en democracia su decadencia era más que previsible?

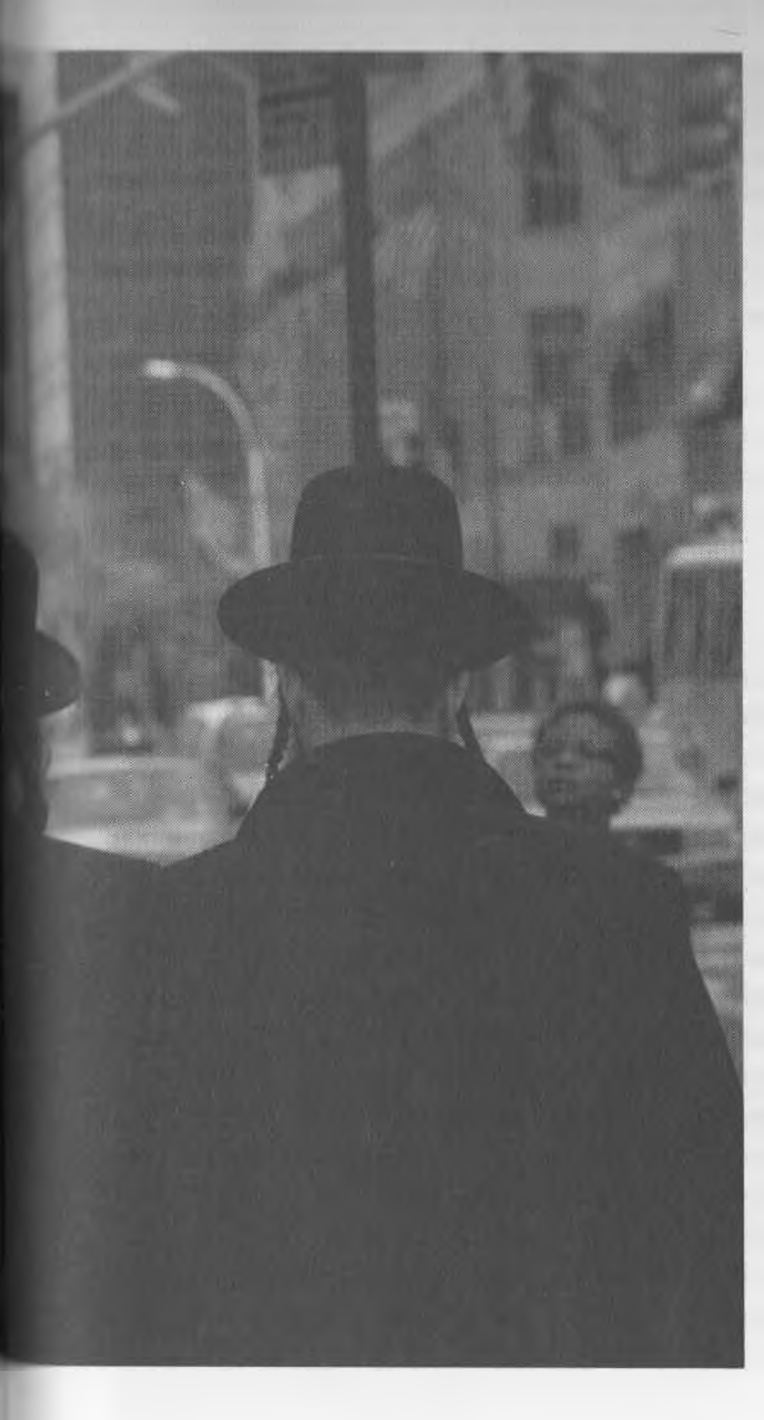
Este problema se agudizó todavía más con la globalización. Lo que sucedía en una parte del globo, por muy remoto que fuera el país, podía afectar a cualquier otra parte. Las relaciones económicas, los transportes, los medios de

comunicación, internet (que hizo su aparición a principios de la década de 1990), etc. Todo contribuía a hacer del mundo un solo lugar, pero todavía con culturas y visiones de la vida muy diversas y, a menudo, antagónicas. En 1988, por ejemplo, el escritor británico de origen indio Salman Rushdie publicó *Los versos satánicos*, considerada blasfema por los sectores integristas musulmanes, hasta el punto de que el ayatolá Jomeini (líder supremo de la República Islámica de Irán) leyó por radio una *fátua* (decreto religioso) incitando a cualquier buen musulmán a acabar con la vida de Rushdie. Sería el primer episodio de una serie todavía hoy inacabada de desencuentros entre la libertad de expresión de la cultura occidental y la demanda de respeto por parte de ciertas sociedades con una comprensión integrista de la religión. En vista de la dinámica creciente de este tipo de conflictos, el politólogo Samuel Huntington anunció que la historia que Fukuyama había dado por muerta estaba bien viva y coleando; el motor del cambio, sin embargo, no era ya el conflicto entre ideologías de matriz socioeconómica, sino el choque de civilizaciones.

Entre tanto, la globalización supuso un aumento muy considerable del flujo de personas inmigrantes a los países occidentales. Las sociedades democráticas devinieron más multiculturales que nunca y, por consiguiente, también más multirreligiosas que nunca.

Todos estos procesos llevaban a la misma pregunta. ¿Sabrían responder adecuadamente las democracias occidentales al reto de la pluralidad, en especial la pluralidad religiosa? ¿Las instituciones democráticas sabrían ganarse el apoyo de personas con concepciones del bien totalmente distintas y hasta incluso incompatibles? Tales fueron las grandes preguntas a las que Rawls intentó dar respuesta en *El liberalismo político*, un libro de 1993.





El reto de la pluralidad, y singularmente el de la pluralidad religiosa y su encaje en las democracias occidentales, como muestra esta imagen de un grupo de judíos ortodoxos callejeando por una gran ciudad norteamericana, fue una de las grandes cuestiones que Rawls abordó en *El liberalismo político*. La cuestión pasaba por deslindar dos ámbitos que nunca debían confundirse: la dimensión individual del creyente como sujeto de derechos (entre los cuales figura la libertad de conciencia) y su condición de ciudadano, por la cual debe respeto a las leyes.

Uno de los raros episodios en que Rawls ganó notoriedad pública sirve para ilustrar el «giro político» que imprimió a su concepción de la justicia como equidad. En 1997, *The New York Review of Books* publicó una carta abierta titulada «Assisted Suicide: The Philosopher's Brief» («Suicidio asistido: una breve explicación filosófica»), en la que se pedía al Tribunal Supremo de Estados Unidos la despenalización del suicidio asistido. Firmaban la carta Rawls, Dworkin y Nozick, junto con otros estudiosos de la filosofía moral. La tesis central del alegato era que si una persona enferma está bien informada y es capaz de tomar decisiones libremente, «negarle la oportunidad [del suicidio asistido] [...] tan solo puede justificarse a partir de una convicción religiosa o ética sobre el valor o significado de la vida». Pero en un Estado democrático las instituciones políticas no pueden favorecer a unas doctrinas comprehensivas (es decir, visiones generales sobre la vida, el bien y el universo) por encima de otras. En democracia, las instituciones son justas si están informadas por unos principios de justicia que cualquier persona razonable podría apoyar en tanto que ciudadano, con independencia de lo que piense sobre la vida, el bien y el universo.

El liberalismo político especifica la idea de lo razonable.

El derecho de gentes

Este había sido justamente el problema planteado en *Una teoría de la justicia*, donde se presentaba una concepción alternativa al utilitarismo que no era suficientemente sensible al problema de la justificación pública en un contexto de gran pluralismo. De ahí que algunos críticos le recriminaran que su propuesta tan solo era aceptable para personas con una determinada concepción del bien. En particular, para

personas con una cosmovisión en la que la dignidad humana residiera en la capacidad de decidir sobre cualquier aspecto de la vida de uno. Rawls reconoció que en su libro había algunos pasajes que, efectivamente, podían llevar a pensar que la concepción de la justicia como equidad era excesivamente cercana a una concepción del bien liberal como la que encontramos en Kant o John Stuart Mill. No obstante, en *El liberalismo político* defendió que la mayor parte de lo que había sostenido en su primer libro constituía estrictamente una concepción política y no una concepción metafísica o comprehensiva sobre la justicia. Solamente en tanto que concepción política podía aspirar a resolver las problemáticas de justicia distributiva de las sociedades democráticas.

Los hechos del pluralismo razonable y las cargas del juicio

Según Rawls, una concepción política de la justicia parte de la aceptación de que las sociedades democráticas estarán afectadas por ciertos hechos generales. El primero y más importante de todos es el hecho del pluralismo razonable. La idea es la siguiente. En cualquier sociedad democrática, donde antes que nada cabe garantizar para cada individuo un conjunto de libertades individuales (tales como la libertad de conciencia, de religión o de expresión), será inevitable que entre personas razonables surja un sinfín de propuestas y controversias sobre cómo debería uno vivir la vida. La libertad genera diversidad. Este hecho es inevitable. Pero no nos deberíamos lamentar por ello. No deberíamos pensar que la sociedad tan solo se mantendrá unida si todo el mundo sostiene la misma concepción del bien. El liberalismo, históricamente, significó el triunfo de

la tolerancia y de la idea que la convivencia civil es posible incluso entre personas de confesiones distintas. Y el liberalismo político, según Rawls, se proponía ahondar en esta tradición del pensamiento liberal y democrático. Se trataba de articular las instituciones políticas no tan solo para que la convivencia entre personas con visiones muy distintas fuera posible, sino para que personas con doctrinas comprehensivas bien diversas, pero razonables, dieran apoyo desde sus propias convicciones a unos mismos principios de justicia para la estructura básica de la sociedad que comparten.

Pero ¿qué quería decir Rawls con que una persona es razonable? En su opinión, una persona es razonable cuando está dispuesta a proponer y atenerse a aquellos principios de justicia que otras personas podrían aceptar, en el caso de que tuvieran la misma disposición al acuerdo que ella. Pero no tan solo esto. Una persona es razonable también cuando reconoce que «muchos de nuestros juicios más relevantes se hacen bajo unas condiciones tales que no podemos esperar que personas conscientes, en pleno uso de sus facultades racionales, ni tan solo después de una discusión libre, llegarán unánimemente a la misma conclusión». Rawls se refirió a este hecho como «las cargas del juicio», el lastre de teorías, creencias o valores que cada cual debe reconocer.

En resumen, una persona es razonable cuando está dispuesta al acuerdo equitativo y cuando acepta que es muy difícil que personas plenamente capacitadas coincidan en los asuntos más importantes de la vida, pero reconoce que ello no impide alcanzar acuerdos sobre unos mismos principios de justicia. Por otro lado, el hecho de las cargas del juicio ayuda a dar cuenta también de la inevitable pluralidad de doctrinas comprehensivas que aparecerán en una sociedad democrática.

Concepción política de la justicia

Para que una concepción de la justicia sea política debe cumplir con tres condiciones. En primer lugar, precisa como objeto la estructura básica de la sociedad —es decir, el ordenamiento jurídico e institucional— y no las relaciones particulares entre las personas o comunidades que la integran. En una democracia liberal, lo que las personas hagan con su vida no incumbe a la justicia social. Lo que le incumbe es que las «principales instituciones políticas sociales y económicas de una sociedad y cómo casan entre sí para dar lugar a un sistema equitativo de cooperación» traten a cualquier ciudadano de un modo equitativo.

En segundo lugar, una concepción es política si las razones que la sostienen no penden de ninguna doctrina comprehensiva. Con respecto a cómo debe uno vivir la vida o sobre qué da sentido a su existencia hay muchas propuestas (religiones, espiritualidades, proyectos vitales, etc.), pero una concepción política no puede tomar partido ni basarse en ninguna de ellas en particular. Aunque se trate de una visión moral, en el sentido de que su «contenido está dado por ideales, principios y criterios» que vertebran unos valores determinados, estos valores son exclusivamente políticos (valores como la justicia, la tolerancia, la libertad, etc.). Una concepción política no obtiene su fuerza explicativa de ninguna doctrina comprehensiva de naturaleza moral, filosófica o religiosa.

En tercer lugar, una concepción es política cuando «su contenido está expresado según los términos de ciertas ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática». El liberalismo político presupone que a lo largo de los años, en un país democrático mínimamente justo, irán calando en la opinión

de la ciudadanía una serie de nociones procedentes de los discursos de los grandes estadistas, los párrafos de los textos fundacionales, las manifestaciones públicas de las luchas más importantes por la libertad, etc. Ese modo de pensar la democracia será el punto de partida de cualquier teoría de la justicia. Rawls estaba convencido de que las ideas fundamentales de una sociedad democrática son dos: la sociedad entendida como un sistema equitativo de cooperación y la consideración de las personas como libres e iguales.

En consecuencia, el liberalismo político concluye que habrá tantas concepciones políticas de la justicia como modos diversos de articular las ideas fundamentales de la sociedad y de la persona que nos sirvan para identificar unos principios de justicia con los cuales regular la estructura básica social, y que no estén basados en ninguna doctrina comprehensiva en particular.

El consenso por superposición

Pero ¿qué tipo de acuerdo podría esperarse entre personas con doctrinas comprehensivas muy diversas y hasta contradictorias entre sí? Para resolver esta pregunta, Rawls introdujo la noción de «consenso por superposición». El objetivo de una concepción política de la justicia, dijo, es propiciar un consenso por superposición entre las doctrinas comprehensivas razonables de la sociedad. Dicho acuerdo consiste en que gente muy diversa, pero razonable, coincida a la hora de afirmar unos principios de justicia sin entrar en las razones profundas por las cuales llegan a afirmarlos.

Para que tenga lugar la unidad social en una democracia eminentemente plural es necesario que cada doctrina comprehensiva pueda aceptar la preponderancia de los va-

lores políticos desde sus propias consideraciones y convicciones. El hecho de que «pensemos que los valores políticos tienen alguna fundamentación ulterior no significa que no los aceptemos». Del mismo modo que distintos axiomas pueden llevar a un mismo teorema, diferentes doctrinas comprehensivas también pueden llevar a un mismo punto de vista político. Así, por ejemplo, personas creyentes y no creyentes llegarán a defender el derecho a la libertad religiosa desde posiciones bien distintas. Un católico, por ejemplo, tal vez dirá que Dios no desea que se obligue a nadie a creer; mientras que un ateo verá en ese derecho la salvaguarda de su libertad ante los fanáticos religiosos. Aceptar plenamente el hecho del pluralismo razonable implicaba tener que aceptar el modo de razonar de cada una de las doctrinas comprehensivas razonables. Rawls se percató de que era imposible conseguir la estabilidad y la unidad social en una democracia —sin traicionar el ideal democrático— ignorando este tipo de razonamientos.

La ventaja de limitarnos a lo razonable es que, aun cuando solo puede haber una doctrina comprehensiva verdadera, muchas serán razonables.

El liberalismo político

En este sentido, vino a dar la razón a aquellos críticos que le habían recriminado que en su teoría hubiera desdeñado el papel de las concepciones del bien a la hora de justificar una concepción de la justicia. No podemos ignorar que las personas necesitan justificar su comprensión de la justicia desde sus propias concepciones del bien. Los ciudadanos no son, como dijo Dworkin, «esquizofrénicos morales», es decir, personas con una moral en casa y otra en la calle. Asimismo, no podemos ignorar que en democracia habrá concepciones del bien incompatibles entre sí. Rawls aceptó todo esto. Pero de ello no sacó la conclusión de que había que escoger

una o unas cuantas doctrinas comprehensivas particulares para fundamentar una comprensión adecuada de la justicia. Lo que cabía hacer era propiciar que todas las doctrinas razonables pudieran coincidir en la afirmación de unos mismos principios de justicia desde sus propias razones. Cada doctrina comprehensiva razonable tenía que poder suscribir los principios de justicia que informan la estructura básica de la sociedad, en tanto que verdaderos o correctos desde su propio punto de vista.

La conveniencia de no juzgar

De hecho, las doctrinas comprehensivas no pueden dejar de emitir sus juicios sobre la verdad o corrección de las razones que se ofrecen a favor de unos principios de justicia. En una democracia no podemos pedir a la Iglesia católica o las comunidades musulmanas, por ejemplo, que se abstengan de emitir juicios sobre la verdad o corrección de los principios que han de regular la estructura básica de la sociedad. Quien sí puede y debe abstenerse al respecto es la concepción política en cuyos términos quedan justificadas las principales instituciones de la sociedad. Una concepción política no puede emitir juicios de verdad o corrección moral sobre aquellos asuntos que normalmente tratan las doctrinas comprehensivas. Tiene que practicar lo que Rawls llamó la «abstinencia epistémica». Tan solo puede apelar a la razonabilidad o irrazonabilidad de las distintas propuestas.

La virtud de la abstinencia epistémica es que el concepto de razonable es mucho más inclusivo que el de verdad: entre una serie de propuestas, tan solo una puede ser verdadera; pero más de una puede ser igualmente razonable. ¿Cuál es

EL ACUERDO BÁSICO: LOS DERECHOS HUMANOS

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, solemnemente aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, brinda el más significativo ejemplo de consenso por superposición entre personas de referencias culturales, religiosas e ideológicas dispares. El acuerdo pudo alcanzarse justamente por la decisión de aparcar cualquier disputa sobre la fundamentación metafísica o moral de los derechos humanos. En este sentido, uno de los promotores de la Declaración, el filósofo francés Jacques Maritain (1882-1973), declaró que «estamos de acuerdo en lo tocante a estos derechos, pero con la condición de que no se nos pregunte el porqué. En el porqué es donde empieza la disputa». Bajo estas líneas, Eleanor Roosevelt, viuda del presidente estadounidense Franklin D. Roosevelt, muestra la Declaración Universal de los Derechos Humanos (noviembre de 1949).



la verdad con respecto al suicidio asistido, el aborto, la eugenesia, etc.? Si se plantea el problema en estos términos, las disputas resultarán interminables y nunca se logrará el consenso. En cambio, cuando se plantea la cuestión en términos de razonabilidad, entonces resulta mucho más factible que una serie de personas, con visiones bien distintas sobre la vida, puedan estar de acuerdo en abordar el problema de un mismo modo. No se trata de saber qué deberíamos pensar sobre el suicidio asistido en su globalidad (si es moral quitarse la vida, por ejemplo), sino qué pueden disponer razonablemente las instituciones democráticas con respecto a esta cuestión. El problema estriba en hallar el modo en que las instituciones consigan tratar a todos los individuos como ciudadanos plenamente cooperantes de una sociedad entendida como un sistema equitativo de cooperación. El problema es político, no metafísico.

Una concepción política de la justicia no pretende, pues, resolver las disputas entre las distintas doctrinas comprehensivas. De hecho, el liberalismo político exige que se aplique el principio de tolerancia a la filosofía misma, es decir, que la doctrina política que fundamenta una concepción de la justicia se abstenga de entrar en disputas metafísicas o morales controvertidas entre doctrinas comprehensivas. Esto no significa, ni mucho menos, que el liberalismo político presuponga una actitud de escepticismo o de indiferencia hacia la verdad. Si denotara una posición escéptica, entonces no podría cumplir su cometido, puesto que muchas doctrinas comprehensivas —por ejemplo, las religiones— se caracterizan por creer tener la verdad en exclusiva. Así pues, el liberalismo político, cuando pide que las concepciones políticas de la justicia practiquen la abstinencia epistémica, no está diciendo que la verdad no cuente o sea irrelevante. Si lo dijera se crearía un problema importante, puesto que para

muchas personas y sus doctrinas comprehensivas lo que sea verdad o no, en cuestiones morales, es muy importante. Lo que supone un consenso por superposición, simplemente, es que las cuestiones más controvertidas entre doctrinas comprehensivas quedan aparcadas en pos del acuerdo entre ciudadanos.

Para evitar malentendidos, Rawls aclaró que un consenso por superposición no era un mero *modus vivendi*. Se habla de *modus vivendi* para referirse a un compromiso temporal entre dos actores con posturas enfrentadas, a fin de que, dadas las condiciones en que se hallan, todo el mundo salga ganando. Ahora bien, si las condiciones cambian, es posible que lo más racional para cada actor sea contravenir el compromiso adquirido con anterioridad. En cambio, en un consenso por superposición, las distintas doctrinas comprehensivas no afirman los principios de justicia impelidas por las circunstancias. Al contrario, llegan a él desde sus propias perspectivas normativas. Las razones por las que los afirman son internas a cada una de ellas. Por consiguiente, el consenso es mucho más estable.

Razón pública y democracia deliberativa

La tesis de que la estabilidad social de una sociedad democrática marcada por el pluralismo razonable dependía de la posibilidad de fraguar un consenso por superposición entre doctrinas comprehensivas terminó llevando a Rawls a la idea de «razón pública». Y es que pronto se percató de que no era suficiente que todo el mundo pudiera aceptar individualmente unos principios de justicia y una constitución a partir de sus propias razones y convicciones, porque «la concepción común de la justicia todavía tiene que ser inter-

pretada y aplicada a fin de desarrollar la constitución, elaborar leyes y configurar políticas e instituciones». Era preciso pues definir los tipos y los contenidos del razonamiento público que los ciudadanos considerarán autorizados. En una democracia liberal, incluso en condiciones ideales (es decir, cuando existe un consenso por superposición), se dan y darán mil casos distintos de disputa que tendrán que ver con la interpretación de los valores esenciales que encarna la constitución aceptada por todos. A fin de que la discrepancia sobre estas interpretaciones no se convierta en un conflicto irresoluble, dijo Rawls, necesitamos establecer qué tipos de razones y qué métodos de indagación y razonamiento pueden considerarse adecuados públicamente.

La idea de razón pública era urgente para el liberalismo político porque uno de sus objetivos principales era definir la sociedad democrática como una sociedad deliberativa. Hay dos grandes maneras de comprender la democracia, subrayó Rawls. Una es concebirla como un mero procedimiento para resolver los desencuentros entre los ciudadanos: mediante el voto y la regla de la mayoría se determina simplemente qué opción sale adelante, quién gana y quién pierde. En este caso, un voto no es sino la expresión de los intereses particulares de un ciudadano. Por otra parte, una segunda manera de entender la democracia consiste en presentarla como un espacio que posibilita el intercambio de perspectivas y razones. En este caso, el voto no es la mera expresión de un interés particular sino la manifestación de una postura razonada sobre lo que uno piensa que conviene al conjunto de la sociedad. Se presupone, además, que en virtud de la discusión pública algunos ciudadanos cambiarán de parecer sobre un tema. Pero esto significa que los ciudadanos han de poder discutir y deliberar sobre qué conviene a la sociedad. Se hace imprescindible, por consiguiente, disponer de

un marco normativo sobre qué puede decirse y discutirse y cómo puede decirse y discutirse el asunto en cuestión. La idea de razón pública aporta ese marco.

¿Sobre qué se puede discutir? Es decir, ¿a qué cuestiones se aplica la razón pública? Naturalmente, no se puede aplicar a los problemas morales, éticos o metafísicos cuyos planteamientos dividen a las doctrinas comprehensivas. Debe aplicarse a aquellos asuntos que atañen a las cuestiones constitucionales esenciales y a los problemas de justicia básicos. Tan solo son de interés para la razón pública las discusiones que inciden sobre la condición de ciudadanía. Es decir, aquellas cuestiones sobre las que una concepción política de la justicia debería pronunciarse.

De hecho, dijo Rawls, el contenido de la razón pública de una sociedad democrática está definido por todas las concepciones políticas de la justicia que aspiran, de algún modo, a generar un consenso por superposición entre doctrinas comprehensivas razonables y respetan el criterio de reciprocidad entre los ciudadanos. Así pues, la concepción de la justicia como equidad rawlsiana (su defensa de los dos principios de justicia a partir de un argumento contractualista) forma parte de la razón pública. Pero también hay otras concepciones que le aportan igualmente contenido (otras concepciones políticas que, por ejemplo, no serán contractualistas y que tal vez defiendan unos principios de justicia ligeramente distintos).

El objeto y el contenido de la razón pública determinan cómo deben desarrollarse los debates. Las restricciones que afectan a cualquier concepción política de la justicia que aspira a lograr un consenso por superposición (en particular, la abstinencia epistémica) también afectan a la razón pública. No se puede discutir sobre cuestiones constitucionales básicas o cuestiones de justicia de cualquier modo. En el

espacio público hay ciertas formas de intervención que son tolerables y otras que no se pueden tolerar. Asimismo, hay formas de intervención que son más aceptables que otras. En un mundo como el nuestro, tan volcado a lo mediatizable, conocer este tipo de reservas es crucial.

El ideal de la razón pública —un ideal normativo sobre cómo deliberar públicamente— incumbe sobre todo a tres actores del espacio público. En primer lugar, a los cargos de gobierno y cargos públicos. En segundo lugar, a los candidatos que aspiran a esos cargos. Finalmente, a los jueces y, en particular, a los integrantes del Tribunal Supremo o Constitucional. Estos actores conforman lo que Rawls llamó el «foro público», el espacio donde se materializa más claramente la razón pública. Un presidente del gobierno no puede justificar sus decisiones apelando a razones controvertibles desde un punto de vista comprehensivo. No puede decir, por ejemplo, que ha declarado una guerra porque Dios así se lo ha recomendado en sus plegarias.

Por otra parte, Rawls concedió que la historia muestra ejemplos de debates públicos enriquecidos con argumentos que provenían directamente de doctrinas comprehensivas. El presidente de Estados Unidos Abraham Lincoln (1809-1865), quien abolió la esclavitud, o el reverendo Martin Luther King hicieron progresar la cultura democrática estadounidense usando repetidamente el nombre de Dios en sus proclamas. Este tipo de intervenciones, dijo Rawls, también podrán formar parte de la razón pública siempre y cuando cumplan con una condición, a saber, que «a su debido tiempo presenten razones políticas adecuadas».

El objetivo es lograr que en una sociedad democrática se desarrollen unos debates cuyos términos sean aceptables para cualquier doctrina comprehensiva razonable, incluso cuando sus posibilidades de ganar nuevos adeptos o mante-

ner el número actual de seguidores sean cada vez menores. Las instituciones democráticas tienen que ser neutrales en la justificación de las decisiones que toman. Pero no necesariamente serán neutrales en los efectos que resultan de esa justificación neutral. En palabras de Rawls, «no hay mundo social sin pérdidas».

Capítulo 4

LA JUSTICIA POSIBLE ENTRE PUEBLOS

En el tramo final de su vida, Rawls se centró en cuestiones de política internacional y propuso una concepción de la justicia aplicada a las relaciones entre los estados con rasgos tanto utópicos como realistas. Todo su pensamiento consistió, de hecho, en un intento de sentar las bases de un mundo más justo.

Rawls demostró en más de una ocasión ser un devoto lector de Immanuel Kant. Y aunque la doctrina del liberalismo político supusiera un freno a la «interpretación kantiana» de su concepción de la justicia como equidad, no hay ninguna duda de que el contractualismo rawlsiano se inspiró netamente en la utilización que el filósofo de Königsberg había hecho de la idea de contrato social. Kant, además, fue el pensador clásico al que Rawls dedicó más lecciones en sus cursos de filosofía moral dictados en la Universidad de Harvard. Teniendo todo esto en cuenta, parece algo más que una feliz coincidencia que Rawls —al igual que hiciera Kant con el famoso opúsculo *La paz perpetua* (1795)— abordara casi al final de su trayectoria docente e intelectual, en 1999, la cuestión de la justicia internacional en un breve ensayo titulado *El derecho de gentes*.

En su primera gran obra, *Una teoría de la justicia*, el filósofo estadounidense ya había afirmado que la potencia de su teoría ética y política tendría que ser medida en algún momento por la capacidad de «extenderse hacia fuera», es de-

cir, en una concepción de la justicia internacional. No podía quedarse meramente en una concepción de la justicia para el ámbito doméstico o nacional, propio de una sociedad aislada, puesto que los países interactúan entre sí en complejas redes de intercambios, alianzas y disputas.

Asimismo, y en el plano ideal, su teoría demostraría poseer una gran capacidad explicativa si lograra extenderse «hacia delante» en una concepción de la justicia entre generaciones, «hacia dentro» en una concepción de la justicia sensible a circunstancias sociales especiales, o «hacia otras especies» en la llamada justicia con los animales. De estas tres posibles extensiones adicionales, Rawls no dijo casi nada en su obra (aunque su sugerencia inspiró el trabajo de toda una serie de autores en este sentido, demostrando así la vigencia del «paradigma rawlsiano»). Tan solo se preocupó por aplicar su pensamiento político al ámbito de la justicia internacional.

UN MUNDO INTERCONECTADO Y PELIGROSO

No resultaba extraña la preocupación de Rawls por las relaciones internacionales. Para empezar, existía una necesidad cada vez mayor de teorizar sobre el tema. A finales del siglo XX era más que evidente que el mundo constituía un solo espacio común, que se iba haciendo más y más compartido y familiar a medida que aumentaba la interdependencia de unos países con otros. Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (es decir, la digitalización de la información y su tratamiento informático) y, especialmente, la creación y expansión de internet a mediados de la década de 1990, contribuyeron en gran medida a ello. La metáfora que a partir de entonces resultó más útil para describir la

interconexión de las personas en el globo fue la de «red». El mundo se convertía en un solo espacio a modo de red.

Por otra parte, a principios de la década de 1990 la política internacional se caracterizó por el derrumbe de los países auspiciados bajo el Pacto de Varsovia. En diciembre de 1991 desaparecía la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), desintegrada en una pléyade de repúblicas independientes con serios problemas de estabilidad política y económica. Para muchos, el derrumbe del Bloque Soviético suponía una clara muestra de que las democracias representativas con economía de mercado habían ganado la Guerra Fría al comunismo de Estado. La opinión pública de muchos países occidentales sufrió entonces un ataque de optimismo ideológico, en buena parte inducido por unos *think tank* (centros de estudio con vocación de *lobby*) muy bien financiados.

Sin embargo, a pesar del derrumbe del Bloque Soviético, el mundo continuaba siendo un lugar muy peligroso. Las guerras del Golfo (1990-1991) y de Bosnia (1992-1995) demostraron en seguida que el final de la Guerra Fría no había comportado ninguna garantía de paz internacional, sino más bien lo contrario. Ante esta situación, en Estados Unidos fue muy potente la voz de aquellos que reclamaban que la superpotencia se convirtiera en el eje central de un nuevo orden mundial. Tal era la propuesta de los llamados neoconservadores, que ya habían empezado a cosechar importantes éxitos durante el gobierno de Ronald Reagan en la década de 1980. El reclamo de convertir Estados Unidos en una especie de *sheriff* global se haría hegemónico cuando en 2001 el grupo Al-Qaeda atentó contra las Torres Gemelas en Nueva York. En este sentido, los neoconservadores fueron enormemente influyentes en la Administración norteamericana. En su doctrina internacional se caracterizaban

por desconfiar de la eficacia de las instituciones internacionales y por preferir el unilateralismo frente al multilateralismo. Fue paradigmático en este sentido cómo el gobierno del presidente George W. Bush (hijo del George Bush que había conducido la primera Guerra del Golfo) inició en 2003 la invasión de Irak, a pesar de no haber demostrado que Saddam Hussein tuviera armas de destrucción masiva, tal como exigía el Consejo de Seguridad de la ONU. Asimismo, los neoconservadores estaban convencidos de que Estados Unidos tenía una misión moral universal, a saber, llevar el ideal democrático a todos los rincones del orbe. Y si para proteger el ideal democrático era preciso declarar la guerra allende las fronteras del propio país, la guerra preventiva podía estar justificada.

La postura en política internacional de Rawls se hallaba en las antípodas del programa neoconservador: apostaba por el multilateralismo, rehuía un planteamiento moralista de la política, postulaba el ideal de una Sociedad de Pueblos con países no democráticos y era claramente contraria a la noción de guerra preventiva. Además, cabe recordar que Rawls vivió algunos episodios bélicos importantes de la historia contemporánea mundial. Es tentador pensar que tales experiencias debieron de convencerle de la necesidad de regular las relaciones entre las naciones del globo. Para empezar, luchó como soldado en la Segunda Guerra Mundial, experiencia bélica, como se dijo, que surtió un profundo efecto en él. Pero es que, además, Rawls fue un testimonio privilegiado de los bombardeos norteamericanos en Japón: su batallón pasó en tren por Hiroshima unos días después de que se hubiera lanzado sobre la ciudad la primera bomba atómica de la historia, y pudo comprobar la terrible devastación resultante. En un breve texto de 1995, conmemorativo de los cincuenta años de inicio de la era nuclear, Rawls sos-

tuvo que la decisión de arrojar aquel artefacto destructivo había sido un grave error y un gran mal. Si añadimos a todas estas experiencias su firme oposición a la guerra de Vietnam en las décadas de 1960 y 1970 y los acontecimientos bélicos mencionados de final de siglo, es fácil comprender que no sorprendiera a nadie que terminara su carrera presentando una teoría sobre la justicia internacional y que en sus disquisiciones ocupase un lugar especial el tema de la guerra.

LAS GUERRAS JUSTAS

En teoría moral, existen al menos tres enfoques sobre la cuestión de la guerra. En primer lugar está el pacifismo, según el cual toda guerra es injustificada y, por consiguiente, inmoral. En segundo lugar hay el enfoque del «realismo político» o *realpolitik*, cuya premisa fundamental quedó bien recogida en la frase del militar e historiador alemán Carl von Clausewitz (1780-1831), cuando dijo que la guerra no es sino otra forma de hacer política. Finalmente, queda la tradición de la guerra justa, con origen en la Edad Media y que se caracteriza por defender que algunas contiendas bélicas tienen justificación y, por consiguiente, son morales.

Al analizar las observaciones que Rawls efectuó sobre la guerra, lo primero que se constata es que su doctrina forma parte de este último enfoque, el de la tradición de la guerra justa. A su entender, por ejemplo, la guerra de Vietnam fue injusta, pero había sido necesario y correcto combatir a Hitler y al fascismo con las armas. Algunas guerras son injustas, otras son justas, y que correspondan a un tipo u otro depende de si respetan o no ciertas condiciones o principios de moralidad política sobre las causas o razones de una conflagración (en latín, el llamado *ius ad bellum*) y si, duran-

te el conflicto bélico, se respeta una cierta conducta (*ius in bellum*). No se puede hacer la guerra por cualquier motivo ni de cualquier forma. En cualquier caso, lo importante es entender que incluso en las circunstancias más dramáticas —y la guerra seguramente figura entre ellas— las personas «no estamos excusadas de hacer las distinciones afinadas de los principios morales y políticos». En suma: para Rawls, ni era cierto que cualquier guerra sea un error ni tampoco que en la guerra todo vale.

Las causas de la guerra justa (*ius ad bellum*)

El filósofo admitió que un pueblo podía declarar la guerra a otro por dos motivos. En primer lugar, para defenderse de una agresión que pone en peligro los intereses fundamentales de la sociedad. Es decir, las sociedades bien ordenadas tienen el derecho de hacer la guerra en defensa propia. Este es el caso más claro de guerra justa (en el caso de la guerra del Golfo de 1990-1991, Kuwait tenía todo el derecho a defenderse ante la agresión iraquí). Ahora bien, Rawls también aceptó que un pueblo puede entrar legítimamente en guerra contra otro que no lo ha agredido previamente, si el gobierno del segundo viola de un modo flagrante e intolerable los derechos humanos elementales de sus ciudadanos. Es decir, el segundo caso de guerra justa es la intervención humanitaria. La autodefensa y la protección de los derechos humanos son los dos únicos fines que justifican entrar en guerra.

Ahora bien, una guerra justa siempre deberá responder a un objetivo a más largo plazo: la incorporación de los estados ilegales (*outlaw states*), irrespetuosos con los derechos humanos, a la «Sociedad de Pueblos» bien ordenados que respetan el derecho de gentes y, por lo tanto, garantizan los

derechos humanos a todos sus ciudadanos. Este objetivo a largo plazo ayuda a dar cuenta de las reglas y criterios que han de seguirse en la conducción de la guerra.

La buena conducta bélica (*ius in bellum*)

Rawls estipuló seis criterios de conducta durante una guerra justa: 1) el objetivo explícito de una contienda con justificación moral tiene que ser la paz duradera entre los pueblos; 2) los pueblos bien ordenados no luchan entre sí; 3) la población civil del pueblo enemigo, incluidos los soldados, no son responsables de la guerra; 4) es preciso respetar los derechos humanos de los enemigos; 5) es preciso comunicar al pueblo enemigo que el objetivo de la guerra es la paz y una relación de cooperación futura; y 6) los cálculos de eficiencia, realizados en términos de la relación entre los medios y los fines, tienen que circunscribirse a las condiciones de moralidad establecidas en los principios anteriores.

> Ningún Estado tiene el derecho a declarar una guerra a fin de satisfacer su intereses *racionales*, por contraste con sus intereses *razonables*.
>
> EL DERECHO DE GENTES

Mediante estos criterios, Rawls creyó que se podría resolver el problema de la atribución de responsabilidades con respecto a cualquier conflicto. Para empezar, y tal como se acaba de decir, el pueblo del estado enemigo —agresor o bien transgresor de los derechos humanos— no tiene la culpa de la guerra desencadenada, y la única responsabilidad penal y moral del conflicto recae sobre su clase dirigente. Ellos son los «criminales» a quienes cabe atribuir la culpa del mal de la guerra. Es preciso tener en cuenta aquí que en 1998 se aprobó en Roma el estatuto fundacional de la



UNA GUERRA JUSTA

Entre 1990 y 1991 tuvo lugar la llamada guerra del Golfo, como respuesta a la invasión de Kuwait (1990) ordenada por el dictador iraquí, Saddam Hussein. Ante tal agresión, las Naciones Unidas autorizaron la formación de una coalición militar de treinta y cuatro países liderada por Estados Unidos, cuyo presidente era entonces George Bush. Tras intensos bombardeos sobre Irak y con pocas semanas de combate, la alianza consiguió expulsar a las tropas iraquíes del suelo



kuwaití. Si se le aplica el análisis de Rawls, esta contienda fue justa, en tanto que motivada para socorrer al pueblo kuwaití de una agresión exterior injustificable; su motivación fue «razonable» (es decir, acorde con principios que cualquiera con disposición al acuerdo equitativo podría suscribir), que no «racional» (sujeta a cálculo de interés). Sobre estas líneas, pozos petrolíferos incendiados por los iraquíes en su retirada de Kuwait.

Corte Penal Internacional, con sede en La Haya. La Corte fue creada con carácter permanente, a diferencia de lo que había sucedido con los Tribunales Internacionales formados expresamente para juzgar a los responsables de los crímenes cometidos durante las guerras de la antigua Yugoslavia y del genocidio tutsi en Ruanda.

El estadista y la bomba atómica

Los seis criterios de conducta de la guerra que acaban de citarse también ayudan a identificar el ideal del estadista, un prototipo que permite juzgar la actuación de las autoridades de un país bien ordenado cuando entra en guerra. El estadista es aquel político que guía a su pueblo en circunstancias especialmente adversas, se da cuenta de cuáles son los intereses reales a largo plazo de su pueblo y conduce la guerra de tal modo que hace posible que tales intereses estén a su alcance. En resumen, el estadista es el político que, en medio del desorden de la guerra, consigue preservar el estado de derecho entre los pueblos bien ordenados. En este sentido, Rawls consideró que los líderes de Estados Unidos —y sobre todo su presidente, Harry S. Truman (1884-1972)— no satisficieron el ideal de estadista a finales de la Segunda Guerra Mundial, porque en los bombardeos indiscriminados sobre el territorio de Japón y de modo especial en el lanzamiento de las dos bombas atómicas sobre las ciudades de Hiroshima y Nagasaki, se dejaron llevar por un cálculo de costes y beneficios a corto plazo y castigaron con excesiva severidad a la población japonesa. Los cálculos de este tipo siempre tienen que estar supeditados al respeto de los principios que hacen que una guerra sea justa por cómo se lleva a cabo. En este sentido, Rawls trasladó al ám-

bito internacional la crítica que ya había formulado contra el utilitarismo en el ámbito nacional o doméstico: antes que perseguir beneficios, lo primero que una sociedad debe hacer es cumplir con lo que exige la justicia. Que los países realicen cálculos en términos de coste y beneficio no es ilegítimo. Cada Estado tiene un interés propio que querrá ver satisfecho. Pero este tipo de cálculos tiene que circunscribirse a un marco de consideraciones relativo a qué es justo y qué no. Lo justo (aquello que uno debe a otro en tanto que agentes morales iguales) es prioritario con respecto a lo bueno (aquello que uno considera un bien), también para el ámbito internacional.

UN ORDEN INTERNACIONAL EQUITATIVO

Con su relación de causas de una guerra justa, Rawls intentaba poner las bases de un marco jurídico mucho más amplio, capaz de crear una Sociedad de Pueblos equitativa, pacífica y estable. Los valores rectores de este derecho de gentes o legislación universal —por así llamarla— eran la primacía de los derechos humanos, el respeto a la independencia de las naciones, la igualdad entre todas ellas en su trato mutuo, la justa reciprocidad en el cumplimiento de los pactos y la solidaridad internacional. En apariencia, no se trataba de unos valores muy distintos de los que ya inspiraban buena parte de la legalidad internacional auspiciada por la Organización de Naciones Unidas (ONU). De hecho, según Rawls, con ellos uno se limitaba a explicitar aquellas condiciones y aquellos criterios de cooperación internacional que, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, la política de los países pacíficos y bien ordenados había consolidado como más adecuados para la paz y el progreso mundial.

En concreto, Rawls dictó ocho principios de justicia aplicables al ámbito internacional: 1) los pueblos son libres e independientes y su libertad e independencia tienen que ser respetadas por los demás pueblos; 2) los pueblos han de respetar los tratados y compromisos adquiridos; 3) los pueblos son iguales y son partes [iguales] de los acuerdos suscritos; 4) los pueblos tienen que observar el deber de no intervención; 5) los pueblos tienen el derecho de autodefenderse, pero no el derecho a instigar una guerra por otros motivos que la autodefensa; 6) los pueblos han de respetar los derechos humanos; 7) los pueblos tienen que respetar ciertas restricciones específicas sobre la conducción de la guerra, y 8) los pueblos tienen el deber de ayudar a aquellos pueblos que viven en unas condiciones desfavorables (debido a tradiciones políticas y culturales, el capital humano, el nivel tecnológico y los recursos materiales) que les impiden tener un régimen social y político justo o decente.

Una nueva soberanía de los pueblos

En concreto, los principios formulados por Rawls que acaban de citarse expresaban los dos cambios más importantes que había sufrido la concepción tradicional de soberanía estatal consagrada por la Paz de Westfalia de 1648 (acuerdo que puso fin a la guerra de los treinta años, librada en el centro de Europa entre 1618 y 1648), y que Hobbes había expuesto en el más célebre de sus tratados políticos, *Leviatán* (1651).

Tradicionalmente se entendía que la soberanía incorporaba de por sí dos poderes. En primer lugar, el soberano era tomado como alguien con el derecho a hacer la guerra para conseguir sus objetivos políticos. Entre soberanos, de-

cía Hobbes, no hay sino un estado de naturaleza (es decir, la ausencia de derecho o leyes); por consiguiente, cualquiera de ellos podía perseguir sus objetivos mediante las armas. En segundo lugar se entendía que el soberano poseía plena autonomía de acción con respecto a sus súbditos, es decir, podía obrar con ellos del modo que creyese más conveniente para la seguridad de la sociedad.

Rawls quiso apartarse de esta concepción abandonando el planteamiento tradicional en política internacional que sitúa a los estados en el centro del tablero. En lugar de estados, los sujetos soberanos y actores principales de la política internacional son los pueblos. La soberanía reside en el pueblo, no en el Estado. Los estados responden a una lógica del poder y se guían primariamente por intereses egoístas. Demasiado a menudo las guerras se explican por planteamientos centrados en asegurar y promover los propios intereses estatales. De acuerdo con la doctrina dominante desde el historiador griego Tucídides (un autor de referencia para los neoconservadores norteamericanos), los estados se hallan en una continua competencia mutua. El lema de Maquiavelo, «si quieres paz, prepárate para la guerra», resume bien esta lógica. En cambio, los pueblos, más allá de preservar sus instituciones políticas, su territorio y su cultura, no tienen ningún motivo para ver en los otros pueblos una amenaza y, por consiguiente, estarán dispuestos a seguir principios razonables y equitativos de política internacional.

Una deuda kantiana, con matices

Con posterioridad a Hobbes, y más después de las experiencias bélicas del siglo XX, la filosofía política ya había teorizado sobre la necesidad de restringir de algún modo el poder

de los estados, desde la convicción de que estos no podían hacer cualquier cosa con sus súbditos ni despreocuparse de su relación con los demás países. En tal sentido, Rawls encontró un importante referente en un ensayo de Kant, el ya citado *La paz perpetua*, obra que sirvió de inspiración al filósofo estadounidense.

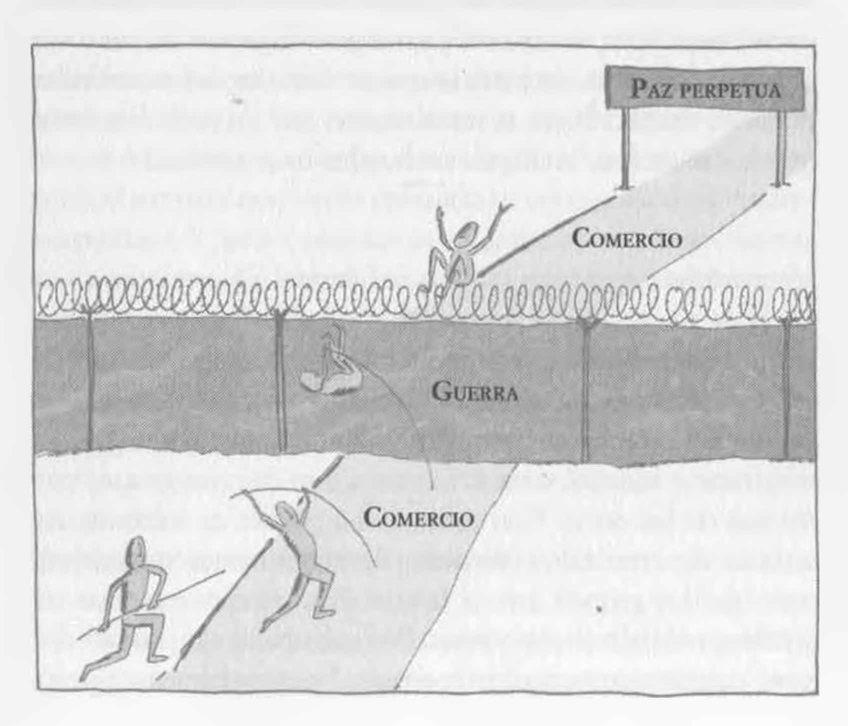
En *La paz perpetua*, y en nítido contraste con la tradición hobbesiana, Kant defendió que el derecho debía prevalecer siempre por encima de la fuerza bruta, también en la relación entre los estados. Era preciso llevar el derecho también al terreno de las relaciones entre gentes. Y para que ello fuera posible propuso la creación de una liga o federación de pueblos cuyo fin fuera la preservación constante de la paz internacional.

Pues bien, el derecho de gentes de Rawls coincidió plenamente con el planteamiento kantiano. Como Kant, el estadounidense estaba convencido de que es posible un imperio de la ley en el ámbito internacional y al mismo tiempo sostuvo que el modo de conseguirlo pasaba por crear y reforzar instituciones internacionales y procedimientos jurídicos, económicos y políticos que establecieran lazos de mutuo beneficio apreciable entre los pueblos bien ordenados. De esta cooperación en condiciones de igualdad entre pueblos bien ordenados surgiría la Sociedad de Pueblos. En este sentido, Rawls también estuvo de acuerdo con Kant en que no era una buena idea lograr la paz mundial mediante la creación de un Estado a nivel mundial. Un Estado mundial fuerte conduciría inevitablemente al despotismo, mientras que un Estado mundial débil tendría como consecuencia una lucha interminable entre territorios.

Sin embargo, el derecho de gentes de Rawls se alejó sensiblemente del proyecto kantiano en su aceptación del pluralismo como un hecho ineludible y normal del mundo con-

LAS VIRTUDES DEL COMERCIO Y LA DEMOCRACIA

Rawls sostuvo que el derecho debía prevalecer siempre por encima de la fuerza bruta, que había que llevar el derecho al terreno de las relaciones entre las gentes y que el comercio mundial contribuiría decisivamente a la consecución de la paz en el mundo, idea en la que siguió a Immanuel Kant. Cuando el «espíritu comercial» —pensaban ambos— se impone en una mayoría de pueblos, la guerra se vuelve altamente improbable. El filósofo de Königsberg y Rawls son hitos de una vieja tradición liberal que se inicia con Adam Smith y según la cual las leyes del mercado unen lo que el campo de batalla separa. Puesto que el comerciar es propio de los humanos, Kant consideraba esta circunstancia una prueba de que la «naturaleza» les impulsa hacia una paz perpetua entre los pueblos. Sin embargo, Kant veía en la democracia un régimen despótico (aunque se refería más bien a lo que hoy llamaríamos «democracia directa o asamblearia»). Rawls subrayó que en la historia contemporánea no ha habido ninguna guerra entre países democráticos.



temporáneo. Los planteamientos kantianos afirmaban que tan solo habrá paz entre los pueblos cuando la constitución civil de cada Estado sea «republicana», es decir, un régimen político coincidente con los aspectos básicos del constitucionalismo moderno, heredero de los principios racionalistas de la Ilustración. Frente a esto, Rawls intentó demostrar que no era necesario que una Sociedad de Pueblos debiera componerse exclusivamente de regímenes liberales y democracias representativas como los que predominan en Occidente. Un pueblo puede organizarse de modo diferente a una democracia occidental y, con todo, ser bien ordenado en la medida en que respeta sinceramente los derechos humanos y está dispuesto a mantener relaciones equitativas y recíprocas con el resto de pueblos igualmente bien ordenados. Los límites a la pluralidad de regímenes políticos están marcados por los derechos humanos, pero se trata de unos límites amplios, no estrechos. Dicho de otro modo: un pueblo puede no ser justo según la acepción de justicia que se tiene en las sociedades liberales democráticas y, no obstante, ser *decente*. En tanto que tal, se merece un lugar en el orden internacional.

Los pueblos decentes

Un pueblo decente es un pueblo no liberal en el sentido de que en él se considera que el bien de sus ciudadanos está ligado a la pertenencia a determinadas comunidades o grupos religiosos y, además, suele favorecer a uno de estos grupos por encima de los otros. Con todo, dicho pueblo es tolerante en materia de creencias y dispone de instituciones consultivas para que los grupos menos favorecidos puedan expresar su opinión y canalizar sus quejas. Por otro lado, un pueblo decente también se caracteriza por no albergar objetivos agresi-

vos con respecto a los demás pueblos, por garantizar a todos sus ciudadanos los derechos humanos básicos (el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad personal y a la igualdad formal de la ley natural), y por poseer una idea de justicia como bien común en la que creen de modo sincero tanto sus administradores de justicia como sus políticos.

En resumen, un pueblo decente es una sociedad pacífica y respetuosa de los derechos humanos con una estructura básica regida por una doctrina comprehensiva particular (normalmente religiosa). En cambio, un pueblo liberal es un pueblo cuya estructura básica está regida por una concepción política de la justicia.

No se puede obligar a que todos los pueblos sean liberales.

El derecho de gentes

Así como la crítica a las decisiones que tan solo tienen en cuenta los costes y beneficios en la conducción de la guerra reproducía de algún modo una parte de la crítica que Rawls había formulado al utilitarismo en su concepción de la justicia como equidad, en esta caracterización amplia de los pueblos bien ordenados y su presupuesto de pluralidad es fácil reconocer el espíritu que había animado su propuesta de liberalismo político. Y cabe constatar su evidente oposición a visiones más pesimistas de la realidad política internacional como la presentada por Samuel Huntington (1927-2008) en su libro *El choque de civilizaciones* (publicado en 1996, tres años antes del *Derecho de gentes* rawlsiano), donde se sostenía la inevitabilidad del conflicto mundial entre civilizaciones o culturas.

Un argumento con dos posiciones originales

Efectivamente, Rawls estaba convencido de que los pueblos decentes se merecen un lugar en el orden internacional, al lado

de los pueblos liberales. Por otra parte, continuaba convencido de que el mejor modo de justificar unos principios de justicia era construir una situación ideal de elección, donde las distintas partes implicadas se hallaran equitativamente situadas y en la que se recogieran todas las razones morales que deben tenerse en cuenta atendiendo al tipo de decisión que hay que tomar. Así pues, al igual que hiciera para el caso nacional o doméstico, Rawls intentó justificar sus principios de justicia internacional mediante un argumento contractualista. Ahora bien, dado que aparte de los pueblos liberales también entraban en juego los pueblos decentes, en lugar de postular una sola posición original, preconizó la existencia de dos posiciones originales: una para los pueblos liberales, otra para los decentes.

Resultaba inverosímil diseñar una posición original en la que los pueblos liberales no supieran que son liberales o que los pueblos decentes no supieran que son decentes. De ahí la necesidad de plantear el argumento sobre dos posiciones originales. Con esta notable modificación del argumento contractualista, Rawls también quiso demostrar que en cualquier construcción de una posición original o contrato social, en último término deben mandar las razones sustantivas del ámbito normativo en cuestión. Y no había ningún motivo para pensar de entrada que las razones válidas en un ámbito determinado —por ejemplo, en una democracia liberal— serían también válidas en cualquier otro ámbito, como por ejemplo en las relaciones internacionales.

En ambas posiciones originales, dijo Rawls, suponemos que hay un representante o parte contratante de cada uno de los países llamados a deliberar sobre qué principios deberían regular la interrelación entre los pueblos. Pero se halla detrás de un velo de ignorancia: no sabe a qué país concreto representa en su grupo (sabe que es un pueblo liberal, por ejemplo, pero no cuál), ni en qué situación se encuentra, etc. La dife-

rencia importante entre ambas posiciones originales es que los intereses fundamentales que quieren proteger las partes son distintos en cada caso. En el primer caso, los intereses fundamentales que hay que proteger son los rasgos básicos de la sociedad liberal; en el segundo, los rasgos básicos de la sociedad decente. Pero esto, como hemos dicho, no afecta al resultado, es decir, la afirmación de unos mismos principios de justicia internacional. Ello se explica, en buena parte, por el interés general de cualquier pueblo a ser tratado en condiciones de equidad con respecto a cualquier otro pueblo. Los pueblos se consideran a sí mismos sujetos morales con capacidad autónoma (aunque, como se aclaró anteriormente, ello no significa que dispongan de un poder ilimitado para hacer cualquier cosa); tienen, además una cultura y unas costumbres particulares, y a lo largo de la historia desarrollan un sentido peculiar de la dignidad. Por consiguiente, antes que nada, un pueblo deseará garantizar su independencia y su dignidad con respecto a los demás pueblos, con quienes querrá establecer relaciones de reciprocidad.

Además de unos principios de justicia internacional que establezcan la igualdad básica entre todos los pueblos, las partes en las dos posiciones originales también diseñarán las líneas generales de una serie de organizaciones internacionales destinadas a favorecer el intercambio equitativo entre ellos y garantizar la ayuda mutua en caso de necesidad. Rawls subrayó que en el diseño de estas líneas básicas el punto de partida será la igualdad inicial entre todos los pueblos. Puesto que todas las partes se hallarán detrás de un velo de ignorancia, nadie sabrá, por ejemplo, si representa a un país con una economía boyante o más bien debilitada. Por consiguiente, todas las partes tendrán razones para garantizar que las reglas del mercado internacional no favorezcan sobremanera a aquellos pueblos que, una vez se alce el

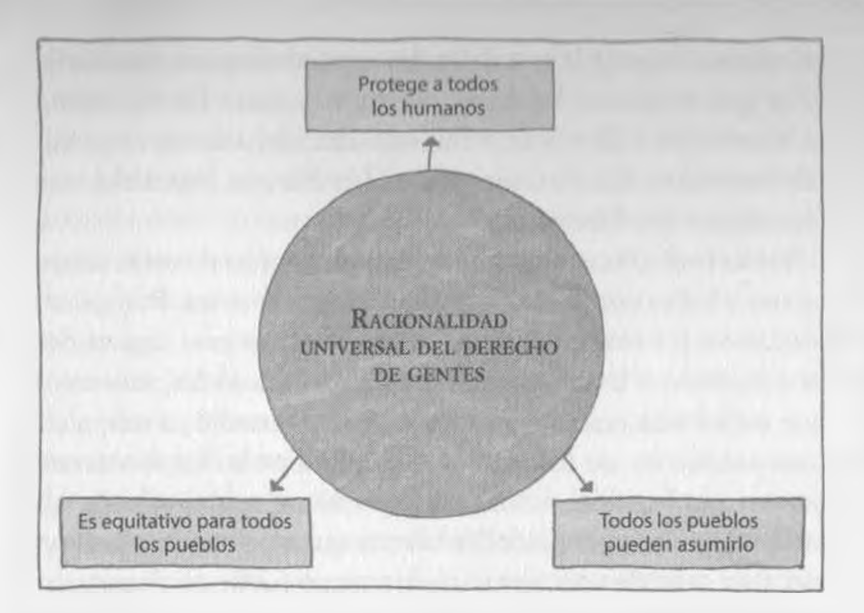
velo, dispondrían de más ventajas negociadoras debido a su mejor situación económica.

Rawls se preocupó de señalar que el derecho de gentes es universal por el alcance de sus principios, no porque proceda de una facultad humana universal o describa una realidad natural que todo ser humano racional estaría obligado a reconocer. Como sucediera con el liberalismo político, el argumento a favor de los principios del derecho de gentes es un argumento político, no metafísico o moralmente controvertido. Decir que los principios son universales quiere decir que cualquier pueblo podría aceptarlos desde sus propias y legítimas consideraciones.

Por otra parte, el derecho de gentes no se sustenta en consideraciones historicistas o etnocentristas. Es decir, no se basa en ideas que presupongan un cierto desarrollo cultural o histórico por parte de una sociedad. El derecho de gentes, al igual que la noción de Derechos Humanos, no es una idea que Occidente quiera imponer al resto de pueblos del mundo. A pesar de que se inspire y se presente como una expansión del liberalismo político, no responde a principios que tan solo los países occidentales podrían suscribir. El acuerdo alcanzado en ambas posiciones originales es un acuerdo equitativo y razonable porque las partes se hallan equitativamente situadas entre sí y nadie goza de ventajas negociadoras. Los principios de justicia del derecho de gentes son razonables en un sentido de razonabilidad que podría aceptar cualquier sociedad bien predispuesta (es decir, dispuesta a aceptar términos razonables de regulación).

Críticas cosmopolitas

La teoría de la justicia internacional de Rawls fue inmediatamente criticada por un grupo de autores que en buena



La racionalidad universal del derecho de gentes propuesto por Rawls se sustenta en su alcance omnímodo al género humano, su carácter equitativo y su facilidad de comprensión por todos los pueblos.

medida se declaraban admiradores de su concepción de la justicia como equidad y que pronto recibieron la etiqueta de «cosmopolitas».

Las críticas fueron diversas, pero sobresalieron dos. En primer lugar, se le reprochó a Rawls que no defendiera un principio redistributivo de la riqueza a escala global. Si las desigualdades son mucho mayores y preocupantes cuando comparamos la situación en que se halla una persona del Primer Mundo y otra del Tercer Mundo, ¿por qué no redistribuir la riqueza a nivel global, aplicando a esa escala algo así como el principio de la diferencia? En segundo lugar, los cosmopolitas rechazaron que tomase como sujeto base del orden mundial a los pueblos o países, en vez de a los individuos. ¿Por qué los principios del Derecho de Gentes tenían que ser aceptables para los pueblos y no para los sujetos particulares? ¿Por qué fijarse en los pueblos y no simplemente en las personas? ¿Por qué no diseñar una posición original donde todos los individuos del globo tengan que acordar los

principios de justicia que deberían regular el orden mundial? ¿Por qué mantener las fronteras entre países? En resumen, se recriminó a Rawls que hubiera abandonado su original planteamiento igualitarista para sucumbir a la lógica del nacionalismo o del estatismo.

En su texto, Rawls había previsto ya algunas de estas objeciones y había ensayado alguna que otra respuesta. Por ejemplo, en lo que respecta a la existencia de fronteras, aparte de su oposición a la existencia de un estado mundial, observó que existe una razón relevante para mantenerlas, a saber, el mantenimiento de los recursos. Según Rawls, las fronteras tienen una función similar a la función que desempeña la institución de la propiedad: a menos que algo sea de alguien, ese algo «tiende a deteriorarse» porque nadie se preocupa por mantenerlo.

En lo que atañe a la crítica a su traición al igualitarismo, Rawls trazó una distinción clara entre su principio de ayuda o asistencia y los principios de redistribución de la riqueza global que proponían los cosmopolitas. El objetivo del principio de ayuda a los pueblos en condiciones desfavorables es hacer posible su autonomía y facilitar que se integren en la Sociedad de Pueblos bien ordenados en tanto que pueblo liberal o decente. Por lo tanto, se trata de un principio provisional. Una vez que los pueblos en condiciones desfavorables se recuperen, el deber de asistencia desaparece y las desigualdades entre los países no será un mal que hay que corregir. En cambio, en los principios de redistribución cosmopolitas se presupone por defecto que la desigualdad entre las personas de pueblos distintos es un mal que hay que corregir. Rawls pensaba que la suerte de un pueblo en cuestión de progreso y bienestar material no depende primariamente de los recursos naturales que hay en su territorio, sino de su cultura política. Es decir, no cualquier des-

igualdad es signo de una arbitrariedad cuya corrección la justicia debiera emprender.

Las posturas de Rawls en estos temas despertaron una gran polémica cuando el filósofo ya se acercaba a la edad de ochenta años; para entonces había sufrido dos embolias y ya no acudía a su despacho en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard, de modo que no pudo participar activamente en la controversia desatada por su texto sobre justicia internacional. Sin embargo, algunos de sus discípulos sí tomaron parte en la discusión e intentaron defender a Rawls de los ataques cosmopolitas. Así, por ejemplo, además de recordar las contra objeciones que el propio Rawls había avanzado, resaltaron que, desde la perspectiva rawlsiana, existen razones importantes fundadas en los intereses de los individuos para centrarse en los pueblos como sujetos morales y, por lo tanto, tiene sentido que la teoría de la justicia internacional parta de la existencia de pueblos antes que de los estados o de los individuos. Asimismo, a fin de hacer comprensible que entre los principios de justicia internacional no haya nada equivalente a un principio de la diferencia, los rawlsianos subrayaron que no existe ninguna estructura básica a nivel mundial (una estructura coercitiva que afecte por igual a todos) y, por lo tanto, no hay razones para plantear un problema de justicia distributiva a esa escala.

Para ser una sociedad bien ordenada no es preciso ser una sociedad rica.

El derecho de gentes

EL FINAL: UNA UTOPÍA REALISTA

En cualquier caso, anticipándose de algún modo a la polémica, Rawls se preocupó por explicar en sus últimos textos

qué puede esperarse normalmente de la filosofía política y, por consiguiente, también de sus teorías. En este sentido, los cosmopolitas le estarían pidiendo demasiado (serían excesivamente utópicos).

La filosofía política, según Rawls, tiene cuatro funciones. En primer lugar, una función práctica, porque se propone ayudar a mitigar los conflictos que dividen a la sociedad y, además, plantea el problema del orden. En concreto, la justicia como equidad se ocupó de mitigar la división social existente en torno a la cuestión de qué relación hay que trazar entre las nociones —básicas en democracia— de igualdad y libertad.

En segundo lugar, la filosofía política posee una función orientadora, porque «puede ayudar a la gente en cómo deben concebir sus instituciones políticas y sociales en conjunto y sus objetivos y propósitos básicos como sociedad [...] en oposición a sus objetivos y propósitos básicos como individuos, o miembros de una familia o asociación. Los miembros de cualquier sociedad civilizada necesitan una concepción que les posibilite concebirse como ciudadanos con un determinado estatus político».

Además, el pensamiento político tiene, según Rawls, una función reconciliadora con el mundo. En este punto siguió la tesis de Hegel, según la cual «cuando miramos el mundo racionalmente, el mundo también nos mira racionalmente». La idea es que «la filosofía política puede contribuir a calmar nuestra frustración y rabia contra la sociedad y su historia mostrándonos cómo sus instituciones, cuando uno las considera debidamente desde un punto de vista filosófico, son racionales».

De este modo se llega a la cuarta y principal función de la filosofía política: la elaboración de una «utopía realista». El objetivo final del pensamiento político de Rawls no fue

EN LA ESTELA DE LA UTOPÍA

El género utópico nació a principios del siglo XVI con la publicación de *Utopía* (1516) de Thomas More (Tomás Moro), a cuya primera edición corresponde el grabado que puede verse bajo estas líneas (el mapa del ficticio país). Hay discusión entre los estudiosos sobre cuál era el propósito verdadero de More al redactar ese opúsculo fantástico, pero parece bastante claro que no lo hizo con el ánimo de proponer un programa de acción política, sino con un propósito un tanto más jovial (al fin y al cabo, *utopía* significa «lugar que no está en ninguna parte»). En los siglos XVIII y XIX, sin embargo, el género utópico quedó afectado por la idea moderna de progreso humano. En la década de 1960, en los años de la contracultura y el espíritu revolucionario, el género utópico fue muy cultivado. La obra de Rawls empezó sus andaduras en ese período. No es casual, por lo tanto, que terminara subrayando el carácter utópico de su propuesta. Con todo, en seguida le añadió el epíteto de «realista», y lo es en el sentido de que se basa en tendencias y dinámicas efectivas del mundo social, no en un mero sueño.



determinar una concepción de la justicia a partir de un argumento deductivo, apodíctico y definitivo, que permitiera resolver todas las cuestiones morales que puedan salir al paso en la vida cotidiana. Tan solo se propuso mostrar la posibilidad de reconciliación entre el mundo y los humanos en tanto que seres morales, y que es *posible* pensar en la existencia de una sociedad democrática justa, dentro de un orden internacional justo. En este sentido, tanto las doctrinas de la justicia como equidad como del derecho internacional fueron una utopía realista, que «asume el papel que asignó Kant a la filosofía en general: la defensa de la fe razonable». La clave, según Rawls, estaba en ver que si uno puede terminar reconciliándose con el mundo y llegar a creer que un día existirá una sociedad justa, entonces su actitud hacia el mundo cambiará.

Con esta visión de la filosofía política y sus funciones, Rawls se acercaba más al idealismo político que al realismo político. Idealismo y realismo denotan actitudes o perspectivas que expresan el carácter de un tipo de razonamiento y es habitual referirse a ellas para clasificar a los principales protagonistas de la historia del pensamiento político. Así, por ejemplo, Platón (cuando menos, el Platón del diálogo *República*) es claramente un autor idealista, mientras que Maquiavelo es el paradigma de realismo político. El criterio más importante para distinguir una tendencia de otra quedó bien resumido por parte del jurista alemán Carl Schmitt (1888-1985) cuando afirmó que «se podrían clasificar las teorías políticas y del Estado en función de si conscientemente o inconscientemente parten de un hombre *bueno por naturaleza* o de un hombre *malo por naturaleza*». Aquí, «bueno» y «malo» no son tanto conceptos morales cuanto nociones políticas. Los realistas políticos presuponen que el conflicto y la violencia son inherentes al ser humano. Los idealistas,

en cambio, presuponen que, a pesar del hecho innegable del conflicto, son posibles la armonía y el buen entendimiento entre las personas. En este sentido, puede pensarse que el pensamiento de Rawls es idealista en la medida en que pretende demostrar que un mundo justo es posible.

En 1999, el mismo año de la publicación de *El derecho de gentes*, Rawls recibió el National Humanities Prize de manos del presidente de Estados Unidos, Bill Clinton. Es significativo que fuera un presidente del Partido Demócrata —y no uno del Partido Republicano, mucho más conservador— quien le otorgara tan alta distinción, pues muchos intérpretes han visto en el conjunto de las ideas de Rawls una defensa del pensamiento político progresista cercano a la socialdemocracia. En la ceremonia de entrega, Clinton hizo el siguiente elogio del filósofo:

> John Rawls es posiblemente el filósofo político más importante del siglo XX. En 1971, cuando Hillary [esposa de Bill Clinton] y yo estudiábamos en la Facultad de Derecho, formamos parte de los millones de personas que quedaron impresionadas por *Una teoría de la justicia* y su intento de dar a nuestros derechos y a nuestra libertad y justicia una nueva, poderosa y brillante fundamentación racional. Casi en solitario, John Rawls revitalizó las disciplinas de la filosofía política y la ética con su argumento de que una sociedad en la que los más afortunados ayudan a los menos afortunados no tan solo es una sociedad moral sino también una sociedad lógica. No con menos mérito, ayudó a que toda una generación de estudiosos norteamericanos renovara su fe en la propia democracia.

Este reconocimiento público tuvo lugar tres años antes de que John Rawls falleciera en su casa de Lexington (Mas-

sachusetts) el 24 de noviembre de 2002. Desde entonces, su impronta intelectual sigue viva, como lo demuestra el hecho de que *Una teoría de la justicia* sea el tratado de pensamiento político más leído del siglo XX y un texto imprescindible para hacer frente a los retos del siglo XXI.

Glosario

Abstinencia epistémica (*epistemic abstinence*): exigencia de que una concepción política de la justicia se abstenga de realizar afirmaciones sobre la verdad o corrección última de las distintas posturas morales enfrentadas en una sociedad marcada por el pluralismo razonable.

Bienes sociales primarios (*primary social goods*): conjunto de bienes originados cooperativamente en una sociedad y que cualquier ciudadano deseará poseer en mayor medida que no en menos, a fin de realizar su concepción del bien. Rawls distingue cinco clases de bienes sociales primarios: libertades y derechos; libertad de movimiento y de elección de ocupación; poderes y prerrogativas vinculados a cargos de autoridad y responsabilidad; ingresos y riqueza; bases sociales para el autorrespeto.

Cargas del juicio (*burdens of judgment*): un ciudadano demuestra ser razonable cuando acepta que en cuestiones de moralidad personal es muy difícil que los demás ciudadanos, aun teniendo plenas competencias cognitivas y mostrando la misma disposición al acuerdo equitativo, lleguen a un acuerdo sobre lo que es el bien y lo que es bueno.

Circunstancias de justicia (*circumstances of justice*): circunstancias que explican que se dé un problema de justicia distributiva. Tal problema existe cuando en una sociedad hay una escasez moderada de recursos y cuando sus integrantes son más o menos parecidos en lo que atañe a capacidades naturales, pero poseen concepciones del bien distintas.

Concepción de la persona (*conception of the person*): concepción del ciudadano que Rawls articula en su propuesta teórica a partir de lo que, en su opinión, puede captarse en la cultura política pública de una sociedad democrática. Constituye una de las ideas principales que ayudan a articular su concepción de la justicia como equidad. Según Rawls, las personas, políticamente, tienen que ser concebidas como siendo libres, iguales, racionales y razonables.

Concepción de la sociedad (*conception of society*): una de las ideas fundamentales sobre las cuales Rawls construye su concepción de la justicia como equidad. En su opinión, en una democracia los ciudadanos conciben idealmente la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre individuos libres e iguales, racionales y razonables a lo largo del tiempo.

Concepción del bien (*conception of the good*): conjunto ordenado de ideas que una persona tiene sobre lo que da valor a la vida humana y a la existencia en general. El hecho de tener una concepción del bien y de ser capaz de revisarla a lo largo de una vida hace que consideremos a las personas como racionales.

Concepción política de la justicia (*political conception of justice*): concepción sobre qué exige la justicia distributiva. Es «política» porque no entra en las controversias que distinguen a unas doctrinas comprehensivas de otras, y porque se centra exclusivamente en el propósito de lograr un consenso por superposición entre doctrinas comprehensivas razonables sobre qué principios deberían regir el orden constitucional o la estructura básica de una sociedad democrática.

Consenso por superposición (*overlapping consensus*): coincidencia que se da entre doctrinas comprehensivas con respecto a una concepción política de la justicia, a partir de argumentos morales

irreconciliables. Cada doctrina comprehensiva afirma los principios de justicia desde sus propias razones profundas.

Democracia deliberativa (*deliberative democracy*): versión de la democracia en la cual, además de la posibilidad de decidir mediante el voto, lo que cuenta es la posibilidad de intervenir en foros públicos en los que se debate sobre lo que conviene a la sociedad.

Democracia de propietarios (*property-owning democracy*): versión de la democracia que, según Rawls, podría realizar adecuadamente sus dos principios de justicia distributiva. Su rasgo distintivo es que en ella hay propiedad privada de los medios de producción, pero las instituciones impiden que la propiedad quede concentrada en pocas manos.

Derecho de Gentes (*Law of Peoples*): conjunto de normas y principios que regulan el orden mundial entre pueblos bien ordenados. Rawls distinguió ocho principios de justicia. Algunos de ellos regulan cómo una sociedad debe comportarse en condiciones no ideales, tales como la guerra. El Derecho de Gentes también incluye principios sobre la moralidad de la guerra y sobre la necesidad de ayudar a pueblos en situaciones de escasez material grave.

Doctrina comprehensiva (*comprehensive doctrine*): concepción muy amplia de carácter metafísico o religioso cuyo propósito es dar cuenta de lo que hay y qué lugar ocupa el hombre en el universo. Las religiones son casos típicos de doctrina comprehensiva.

Equilibrio reflexivo (*reflective equilibrium*): estado de equilibrio cognitivo en el que se encuentra un sujeto cuando consigue lograr una cohesión entre sus creencias y los aspectos más importantes de una construcción teórica.

Estructura básica (*basic structure*): principales aspectos institucionales de una sociedad y cómo están conectados entre sí (la constitución, el sistema económico, etc.). Las decisiones de las personas tienen lugar siempre dentro de una estructura básica y están muy condicionadas por su naturaleza. Constituye el objeto principal de cualquier concepción política de la justicia.

Igualitarismo de la suerte (*luck egalitarianism*): versión del igualitarismo según la cual una sociedad será justa en la medida en que la

distribución de los bienes sociales primarios no quede afectada por factores de la fortuna, moralmente arbitrarios.

JUSTICIA COMO EQUIDAD (*justice as fairness*): nombre de la concepción de la justicia distributiva propuesta por Rawls, caracterizada principalmente por defender dos principios de justicia y un argumento de carácter contractualista.

LIBERALISMO POLÍTICO (*political liberalism*): doctrina sobre el liberalismo cuyo propósito principal es demostrar la posibilidad de articular la estructura básica de una sociedad de acuerdo con una concepción política de la justicia (o una familia de concepciones políticas), que le confiera estabilidad a pesar del pluralismo razonable que caracteriza las modernas democracias.

MODUS VIVENDI: sistema de equilibrio entre distintos países o pueblos de carácter inestable. La inestabilidad resulta del hecho que el equilibrio es fruto de los cálculos de interés de los distintos actores internacionales y no de la adhesión sincera a unos principios de orden.

NEUTRALIDAD (*neutrality*): requisito que debe satisfacer la estructura básica de una sociedad con respecto a las distintas doctrinas comprehensivas razonables.

PLURALISMO RAZONABLE (*reasonable pluralism*): condición que caracteriza a una sociedad democrática moderna, consistente en que en ella existe una pluralidad de doctrinas comprehensivas incompatibles entre sí, pero razonables. Es decir, dispuestas a aceptar que unos términos equitativos de cooperación regulen el orden político entre los ciudadanos en cuanto tales.

POSICIÓN ORIGINAL (*original position*): experimento mental diseñado expresamente para responder a la pregunta de «qué principios de justicia escogerían unos actores racionales en el caso de que estuvieran equitativamente situados para una sociedad del tipo x». Constituye el núcleo del argumento contractualista rawlsiano. Una posición original tendrá que ser diseñada de acuerdo con los requisitos normativos del problema en cuestión.

PRINCIPIO DE IGUALDAD DE OPORTUNIDADES (*principle of equality fo opportunities*): primera parte del segundo principio de justicia rawl-

siano. Afirma que las desigualdades socioeconómicas tan solo son tolerables si resultan de una inicial igualdad de oportunidades. Los factores relacionados con la suerte que sean moralmente irrelevantes no deberían influir en las oportunidades de la gente.

Principio de la diferencia (*difference principle*): segunda parte del segundo principio de justicia rawlsiano. Afirma que las desigualdades socioeconómicas tan solo son tolerables si, además de respetar la igualdad de oportunidades, resultan máximamente beneficiosas para los que están peor situados en la sociedad.

Principio de las libertades básicas iguales (*principle of equal basic liberties*): primer principio de justicia de la concepción de la justicia como equidad. Afirma que cualquier persona tiene el mismo derecho a un mismo esquema de libertades básicas.

Pueblos decentes (*decent peoples*): pueblos que, si bien no llegan a ser plenamente razonables según los estándares liberales y, por consiguiente, no son justos, pueden de todos modos formar parte de una Sociedad de Gentes. Se caracterizan por estar jerárquicamente estructurados, ser pacíficos, organizar la estructura básica alrededor de una doctrina comprehensiva (normalmente religiosa), respetar los derechos humanos más fundamentales y disponer de órganos consultivos a través de los cuales sus ciudadanos pueden expresar sus quejas y peticiones.

Razón pública (*public reason*): conjunto de consideraciones y restricciones a la deliberación pública que los ciudadanos deben tener en cuenta en una sociedad democrática, a fin de desarrollar los principios de justicia que regulan su orden constitucional. El ideal de razón pública afecta especialmente a los cargos públicos y a los aspirantes a cargo público.

Razonable (*reasonable*): virtud o cualidad por la cual un individuo o doctrina comprehensiva muestran una disposición sincera a aceptar principios equitativos de cooperación, siempre y cuando por la otra parte también exista la misma disposición. Los individuos razonables reconocen además las cargas del juicio en materias sociales y morales controvertidas.

Utilitarismo (*utilitarianism*): doctrina moral y política según la cual el orden social y también la vida moral de las personas tienen que estar regidos por el principio de maximización del placer, bienestar o satisfacción de preferencias del máximo número de individuos. En opinión de Rawls, es una doctrina que hay que superar, puesto que no ayuda a profundizar en el ideal democrático. La principal objeción que Rawls formula en su contra es que no reconoce la separabilidad de las personas ni, por consiguiente, garantiza sus derechos y libertades fundamentales.

Utopía realista (*realistic utopia*): disquisición teórica acerca de cómo debería estar ordenada idealmente una sociedad a partir de las posibilidades efectivas de consecución de ese orden en las circunstancias presentes. Rawls consideró que su concepción de la justicia como equidad era una utopía realista.

Velo de ignorancia (*veil of ignorance*): condición de ignorancia exigida a las partes contratantes en una posición original, gracias a la cual habrá imparcialidad entre todos los individuos implicados y se logrará la equidad en las conclusiones adoptadas.

Lecturas recomendadas

Bidet, J., *John Rawls y la teoría de la justicia*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2000. Exposición general y breve del pensamiento rawlsiano desde una perspectiva que reivindica «ciertos legados del marxismo y de la filosofía clásica alemana». Contiene algún error o errata importante (traduce, por ejemplo, *overlapping consensus* por «consenso por reducción»).

Gargarella, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999. El interés del libro de Gargarella está no tanto en la exposición de la concepción de la justicia como equidad y del liberalismo político, como en la demostración de que Rawls vertebró las controversias de la filosofía política de los últimos lustros.

Kukathas, Ch. y Pettit, P., *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*, Madrid, Tecnos, 2004. En los primeros capítulos del libro hay una exposición del pensamiento rawlsiano. En los últimos, los autores resumen las polémicas que mantuvo Rawls con los comunitaristas y neoliberales en la década de 1990.

Martínez Navarro, E., *Solidaridad liberal: la propuesta de John Rawls*, Granada, Comares, 1999. Exposición bastante detallada y un tanto académica. El acento del libro se pone en destacar el valor de la solidaridad ínsita en el pensamiento rawlsiano.

Melero de la Torre, M., *Rawls y la sociedad liberal*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013. El autor realiza una aproximación crítica al liberalismo político rawlsiano y, frente a este, reivindica un cierto liberalismo comprehensivo. Sin embargo, el libro está dedicado principalmente a los debates académicos sobre su obra.

Nozick, R., *Anarquía, Estado y utopía*, México, FCE, 1988. Uno de los referentes del neoliberalismo, cuyo propósito principal es retirar a los poderes públicos su facultad de intervención en la economía. En la segunda parte del libro, Nozick elaboró una crítica mordaz del pensamiento rawlsiano.

Peña, C., Selene, H. y Vallespín, F., *Estudios sobre Rawls*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2011. Tres estudiosos de Rawls abordan distintas cuestiones controvertidas de su pensamiento. El libro es un tanto académico.

Puyol, A., *Rawls: el filósofo de la justicia*, Barcelona, Batiscafo, 2015. Libro con propósito netamente divulgativo, provisto de bastantes referencias biográficas. La primera mitad está dedicada a explicar las ideas de Rawls desde *Una teoría de la justicia* hasta *El derecho de gentes*. La segunda, a mostrar los debates que su obra ha propiciado. Ofrece una buena introducción al pensamiento general de Rawls y demuestra la vigencia del paradigma rawlsiano.

Sandel, M., *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2009. Sandel es un representante del llamado comunitarismo. En este libro, muy influyente en su momento, articuló una crítica al contractualismo de Rawls por ser, en su opinión, falsamente neutral y por no percatarse de la imposibilidad de organizar una sociedad política desde una postura individualista que no parte de los lazos comunitarios de las personas.

Seleme, H., *Neutralidad y justicia en torno al liberalismo político de John Rawls*, Madrid, Marcial Pons, 2004. El autor aborda la cuestión de la neutralidad del Estado liberal en Rawls y simpatiza con la solución propuesta por el liberalismo político. Por su carácter original, el libro está destinado a alumnos universitarios y a especialistas en la obra rawlsiana. Sin embargo, la claridad con que se exponen las tesis facilita que cualquiera con un mínimo conocimiento de Rawls pueda seguir el razonamiento.

ÍNDICE